PERIODICALS

PER
BT
83.57
.P38
no.129-134

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 17 2011
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2131depa_0

RR

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez
Gabriela Miranda

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora • Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt • Maruja González • Georgina Meneses • Silvia Regina de Lima Silva

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

CONTENIDO

- Laberintos y desencuentros de la fragmentada identidad cultural mexicana Integración latinoamericana y literatura 1
  Luis N. Rivera Pagán
- ¿Dónde está tu hermano? — ¿Dónde está tu hermana? Dos preguntas pertinentes en el actual horizonte socio-cultural marcado por los tratados comerciales 10
  María Cristina Ventura Campusano (Tirsa)
- Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana 19
  Bernal Herrera
- Jon Sobrino, construcción de la esperanza y una teología desde el Sur 25
  Jonathan Pimentel Chacón
- Comunicación alternativa. Comunicación popular 3
  Yanet Martínez Toledo
- Gritos de África 43
  Agenor Brighenti

Laberintos y desencuentros de la fragmentada identidad cultural mexicana Integración latinoamericana y literatura [1]

Luis N. Rivera Pagán [2]

En el presente texto me propongo abordar la integración latinoamericana y caribeña desde el pris-

[1] Ponencia leída en la mesa redonda sobre "Integración latinoamericana desde la fe y la cultura", auspiciada por el Consejo Latinoamericano de Iglesias, Visión Mundial y el Seminario Sudamericano, el 27 de abril de 2006, en la Fundación Guayasamín, Quito, Ecuador.

[2] Profesor de teología ecuménica en el Seminario Teológico de Princeton. Autor de varios libros, entre ellos: *A la sombra del armagedón: reflexiones críticas sobre el desafío nuclear* (1988); *Evangelización y violencia: La conquista de América* (1992); *Entre el oro y la fe: El dilema de América* (1995); y *Mito exilio y demonios: literatura y teología en América Latina* (1996).

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2007

Nº 131

MAYO
JUNIO

ma específico de la literatura. Me limitaré aquí a una sola nación: México. Lo haré a partir de cuatros textos claves de importantes autores mexicanos, a saber: *Las buenas conciencias* (1959) de Carlos Fuentes, *Oficio de tinieblas* (1962) de Rosario Castellanos, *La "Flor de Lis"* (1988) de Elena Poniatowska y *Borderlands* (1987) de Gloria Anzaldúa.

1. El retorno del hijo rebelde

Las buenas conciencias [3] es un *bildungsroman*, la narración de los conflictos espirituales de un joven educado en una familia poderosa, en la que se conjugan el oportunismo social y el ritualismo religioso eclesiástico típicos de la clase dirigente mexicana. La astucia en el enriquecimiento ilegítimo, la busconería política conviven con la fidelidad a las ceremonias piadosas del abarcador calendario litúrgico católico. Es en ese medio en el que nace y se cría Jaime Ceballos, "rodeado de una interesada devoción y de una normatividad farisaica" [4]. Pero, al llegar a la adolescencia, su espíritu se conmueve hondamente a raíz de su encuentro con un perseguido y torturado líder sindical, de la visión del Cristo crucificado y lleno de dolores en una procesión de viernes santo, cargado por manos callosas y agotadas de míseros indígenas y, finalmente, la lectura de las acuciantes palabras del Jesús de los evangelios, tan desafiante y menospreciador de prestigios, riquezas y privilegios.

El breve encuentro con un líder sindical perseguido, Ezequiel Zuno, le permite a Jaime Ceballos vislumbrar la posibilidad de un estilo de vida en el cual la solidaridad prevalezca sobre el egoísmo social. La visión del Cristo de dolores, llevado en procesión por las manos trabajadas y los cuerpos sufridos de los indígenas, sacude profundamente su sensibilidad religiosa. En el umbral de su adolescencia recurre a la lectura de un regalo preciado: la Biblia. El alma joven de Jaime queda fascinada por el Jesús de los evangelios, aquel que no tuvo morada ni lugar donde recostar su cabeza, perseguido por las autoridades de su tiempo, las políticas y las religiosas.

El relato de Fuentes se distingue por la multitud de citas bíblicas, sobre todo las inquietantes y perturbadoras demandas del Nazareno rebelde ("¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión"; "si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame"; "¡ay de vosotros fariseos, que cerráis a los hombres el reino de los cielos!"; "muy bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí") que conducen al joven a enfrentarse a la contradicción atroz entre Cristo y la cristiandad. "La Iglesia ya no es Cristo" [5], le espeta irreverente Jaime Ceballos a un azorado sacerdote.

La Biblia adquiere aquí papel protagónico central, como quizá en ninguna otra novela latinoamericana y caribeña. Los textos bíblicos recuperan su capacidad para fascinar, provocar y perturbar las conciencias, a contrapelo de las autoridades políticas y religiosas. Son los mismos textos evangélicos que a fines del siglo diecinueve laceraron y conmovieron el espíritu de León Tolstói y le indujeron a escribir su última gran novela, *Resurrección* (1899).

Pocos relatos literarios dramatizan tan magistralmente la dolorosa pugna, en el corazón y la mente de un joven sensible e inteligente, entre la fidelidad al sendero de la cruz del Jesús evangélico y las prebendas y beneficios de una posición social adinerada y poderosa. Sin embargo, la novela de Fuentes, contrario a la del gran escritor ruso, culmina con la victoria del cinismo típico de la clase dominante mexicana posrevolucionaria. La "buena conciencia" prevalece sobre la teología de la cruz que asoma en los evangelios. Jaime Ceballos admite que no está dispuesto a sufrir las amargas rupturas ni a pagar el precio que exige la cruz del sacrificio evangélico. Y prosigue el sendero trillado de la conveniencia y la religiosidad inocua. De vuelta a la morada patriarcal de su estirpe familiar, el joven

> ...rogó ser como los demás. Rogó a otro Dios, nuevo, desprendido del primer Dios de su primera juventud, que lo salvase de las palabras extremas del amor y... del sacrificio... Cristo pertenecía a los hombres de bien... a las buenas reputaciones. ¡Que cargara al diablo con los humildes, con los pecadores, con los abandonados, con los miserables, con todos los que quedaban al margen del orden aceptado! [6].

2. El triunfo pleno del cinismo institucionalizado

¿Y la iglesia? En esta novela, como en tantas otras de autores mexicanos, es la gran legitimadora de la desigualdad social. Hay en ella ciertamente lugar para todos los mexicanos, pero a cada clase y casta le

[3] Carlos Fuentes, *Las buenas conciencias* (México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979, orig. 1959).
[4] *Ibid.*, pág. 45.
[5] *Ibid.*, pág. 150.
[6] *Ibid.*, págs. 185, 190.

corresponde su lugar específico. Y no todos esos lugares están provistos del mismo significado social, de igual densidad espiritual. Hay un sacerdote, el padre Obregón, quien en sus vacilaciones y tristes capitulaciones nunca alcanza la profundidad de las ambigüedades o las angustias del padre Rentería, en el clásico mexicano de Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (1955). Como en la novela de Rulfo, el sacramento está siempre presente, constante, aunque no así la gracia. Es un vehículo vacío, desprovisto de sustancia.

Esa, empero, no es la única palabra de Carlos Fuentes en esta novela. Juan Manuel Lorenzo, amigo de Jaime Ceballos, de origen indígena y proletario, representa una alternativa radical de solidaridad, la posibilidad de una revolución que trastoque desde sus cimientos la pirámide social mexicana. Simboliza lo que Ceballos no es, pero también lo que el autor, Carlos Fuentes, no es ni puede ser. Por eso la utopía revolucionaria de Lorenzo nunca adquiere genuina densidad histórica. Permanece como vaga fantasía del joven Fuentes, que desaparecerá sustancialmente en su clásico *La muerte de Artemio Cruz* (1962). Lo que al final del relato prevalece es la fragmentación de la identidad social y cultural mexicana, extraviada en un laberinto intrincado e insoluble [7], desprovista de un hilo de Ariadna que le permita superar el profundo abismo entre anhelos y circunstancias.

3. Apocalipsis y ocaso de los dioses nativos

En 1962 se publicó la gran novela de Rosario Castellanos, con el título fabulosamente litúrgico de *Oficio de tinieblas* [8]. El texto es de espléndida calidad literaria y su estilo refleja ser escrito por quien se ha distinguido en la poesía. Su foco geográfico es Chiapas en los años treinta del siglo veinte y su tema candente es, por un lado, la reivindicación social y económica de los indígenas chamulas y, por el otro, el encuentro entre la religión cristiana de los blancos y la reprimida religiosidad chiapaneca. A consecuencia de la retórica de la revolución mexicana en proceso de institucionalizarse, surge la posibilidad de que las comunidades nativas recuperen la posesión de sus tierras expropiadas por los blancos, la libertad del trabajo servil, y el derecho a la espiritualidad autóctona. Son promesas ardientes que la revolución lanza al aire, sin que quienes pescan en el río revuelto se preocupen por la catástrofe que aguarda a los marginados en los que ellas anidan ilusiones de justicia.

El creciente conflicto es abarcador y manifiesta las escisiones que, más allá del discurso nacionalista igualitario, fragmentan hondamente la identidad mexicana entre indígenas, pobres, de tez oscura y habladores de una lengua considerada primitiva, y los criollos, blancos, poseedores de tierra, poder y de una lengua imperial ("idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley" [9]). Son fisuras profundas que los representantes de la iglesia, en este caso un obispo y un sacerdote, intentan parangonar con la voluntad divina. Castellanos, feminista cuando los feminismos mexicanos recién afloraban, sabe asimismo que esa desigualdad se refleja agudamente en el poder del hombre blanco sobre el cuerpo de la mujer indígena. La indígena violada por la lujuria del señor blanco deja una larga estela de lágrimas en la historia y en la literatura mexicana.

El drama, que más allá de las ilusiones iniciales desemboca en una tragedia mayor, discurre por la audacia de dos mujeres: Catalina Díaz Puljá, chamán indígena que intenta recuperar las deidades nativas arrasadas por las armas de los cristianos blancos, y, como revelación sorpresiva al final del relato, la joven Idolina, quien, marginada por los suyos, trama su desquite. Son voces femeninas robustas, paradójicamente fortalecidas por el dolor de ser mujer en una sociedad forjada para el beneficio y el placer del macho. No logran evitar la violencia de los perversos ni el sufrimiento de los inocentes, sin embargo dignifican con su feminidad herida pero valiente el conflicto terrible de su género.

Es Catalina Díaz Puljá quien promueve el reto mayor: la restauración de la religiosidad reprimida. Es un terreno proscrito y peligroso que necesariamente conduce a la confrontación, primero con el sacerdote encargado de vigilar y erradicar las tendencias indígenas a la idolatría, el padre Manuel Mandujano,

[7] Fuentes encara la fragmentada polifonía étnica y cultural de la identidad nacional en un relato posterior, en el que además aborda con lenguaje procaz el laberinto religioso mexicano, en el horizonte histórico de la conquista. "[E]l hijo y el nieto de Cuauhtémoc entraban de rodillas a la misma catedral, con las cabezas gachas y los escapularios como cadenas arrastradas por la mano invisible de los tres dioses del cristianismo, padre, hijo y espíritu santo, jefe, chamaco, súcubo, ¿con cuál de ellos te quedas, mexicanito nuevo, indio y castellano como yo, con el papacito, el escuincle o el espanto?... ¿cuál Dios, espejo de humo o espíritu santo, serpiente emplumada o Cristo crucificado, dios que exige mi muerte o dios que me da la suya, padre sacrificador o padre sacrificado, pedernal o cruz? ¿cuál Madre de Dios, Tonantzín o Guadalupe?... Cabrón Jesús, rey de putos, tú conquistaste al pueblo de mi madre con el goce pervertido de tus clavos fálicos, tu semen avinagrado... ¿cómo reconquistarte a ti?". Carlos Fuentes, "Los hijos del conquistador", en *El naranjo, o los círculos del tiempo* (México, D. F., Alfaguara, 1993), págs. 88s.

[8] Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* (México, D. F., Penguin Books, 1977, orig. 1962).

[9] *Ibid.*, pág. 9.

asesinado por violentar sacrílegamente los objetos sagrados indígenas, y luego con los blancos latifundistas armados. Catalina se convierte en profetisa de los dioses restaurados y de una apocalíptica visión de liberación.

> En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido... Ha terminado el plazo del silencio... el tiempo de la adversidad... Esperanzas, mil veces derrotadas por el infortunio, brotaban ahora de nuevo, pujantes [10].

Recibirá el castigo sangriento que la letra sagrada impone a las mujeres de su calaña: "A la hechicera no la dejarás con vida" (Éxodo 22: 18).

La rebeldía de Idolina, y su sufrimiento a la hora en que el destino implacable golpea, es de otra clase, sutil y decisivo en el recuento de la tragedia. Enfrentada con la altivez eclesiástica del obispo, quien pretende controlar su espíritu, Idolina es capaz de percibir la inanidad velada por las elegantes vestimentas episcopales ("Este anciano no era nadie, aunque estuviera cubierto de sedas y amatistas. Dignidades, títulos... Idolina sabía lo que se ocultaba debajo de las apariencias: lodo y mentira" [11]).

¿Hay futuro para los dioses del pasado, para la religiosidad erradicada? El intento de restauración culmina en un grotesco sincretismo, una religiosidad híbrida que incluye una dolorosa parodia de la crucifixión cristiana en la carne de un desafortunado niño nativo. La revuelta espiritual pasa por el juicio de las armas, y de éstas los blancos tienen el monopolio. Tienen los criollos blancos otros dos factores convenientes cuando de una contienda armada se trata: el desprecio al enemigo (la mirada del amo bestializa y deshumaniza al indígena) y la protección de la divinidad cristiana, en este caso de la Virgen de la Caridad. La madre de Jesús posee en América Latina y el Caribe un historial bélico que nada tiene que envidiar al apóstol Santiago, patrón de España, matamoros en la Reconquista ibérica y mataindios en la conquista de América.

No hay vuelta atrás. Dado el primer paso en la rebelión religiosa, la lógica trágica es inevitable. Los criollos sólo consideran dignos a los indios muertos y, por tanto, la manera de otorgarles dignidad es mediante la masacre, bautizada como cruzada en defensa de la fe y la cultura cristiana. No es un libreto original, algo que Rosario Castellanos sabe perfectamente, no obstante en pocas plumas latinoamericanas esta desgracia histórica ha sido tan triste y bellamente narrada.

[10] *Ibid.*, págs. 212ss.
[11] *Ibid.*, pág. 200.

Al final de la jornada, silenciada la revuelta indígena, los blancos cristianos someten a los sobrevivientes a la penitencia que espera a quienes pretenden violar las leyes inmutables del Dios de los ejércitos. Quienes han sido desposeídos de tierras y participación social, cuyo idioma y cultura han sido menospreciados, tienen, además, en la hora de la derrota, que asumir la humillación de la penitencia. El sacramento de reconciliación se transmuta en suplicio de un pueblo por siglos avasallado. Es un oficio de tinieblas que señala hacia una reiteración del sacrificio de la cruz. Sólo que esta vez el sacrificado es un pueblo autóctono: una comunidad nativa del siempre adolorido Chiapas.

El obispo, don Alfonso Cañaveral, se da cuenta de las estrategias de manipulación y violencia de sus compaisanos y ricos feligreses, aun así no dispone de la energía ni del ánimo para enfrentarles. La iglesia del Jesús de los pobres y desprovistos es ahora baluarte de terratenientes y mercaderes. ¡La mayor ironía de la historia humana! Quizá sin percatarse, y sin las ingenuas ilusiones del ruso, en Castellanos perdura la contradicción entre la fe evangélica y la institución eclesiástica que tanto laceró el alma del anciano Tolstói.

¿Y México, cuál es en este texto su perfil? "¿...un enigma, un vago fantasma, un monstruo sin nombre... un inmenso horizonte desolado?" [12]. *Oficio de tinieblas* es otro espléndido testimonio literario de los agónicos laberintos y desencuentros de la fragmentada identidad cultural mexicana, y de la divergencia entre los ideales evangélicos de solidaridad y la indiferencia eclesiástica a la convocatoria perturbadora de esos ideales.

4. La joven aristócrata y el profeta de la transgresión

El ambiente que evoca la novela de Elena Poniatowska, *La "Flor de Lis"* (1988) [13], es muy diferente al de los dos textos anteriores. Es otro tiempo y otra ubicación. Otra urbe, otro orbe, otro México. Su contexto imaginario es el distrito federal en crecimiento acelerado tras las turbulencias de la segunda guerra mundial. Al igual que *Las buenas conciencias*, lidiamos aquí con una obra de formación, en este caso de una adolescente, Mariana, hija de un aristócrata francés y una mexicana de alta clase, sin duda un alter ego literario de la autora [14]. Nuevamente nos encon-

[12] *Ibid.*, págs. 174s.
[13] Elena Poniatowska, *La "Flor de Lis"* (México, D. F., Ediciones Era, 1994, orig. 1988).
[14] El nombre completo de la autora es Hélène Elizabeth Louise Amélie Paula Dolores Poniatowska Amor, nacida el 19 de mayo de

tramos entre elites y clases sociales privilegiadas por el poder económico y la distinción cultural, cuya principal relación con los pobres es aquella de amos y criados.

Nacida y criada en un hogar aristocrático, Mariana es objeto de una estrategia educativa propia de su ambiente social. Asiste a colegios católicos de niñas, en los cuales se pretende inculcarle hábitos y actitudes propias de una dama de estricta moralidad y sofisticada formación liberal y humanística. Rezos en latín eclesiástico, literatura clásica occidental, clases de música clásica, estudio del francés y el inglés, hábitos de buenos modales, bailes de salón elegante, prácticas de fina equitación, todo bajo la supervisión de monjas de rigurosa devoción religiosa.

El socialismo y el sexo son los dos enemigos fieros contra los que la institución educativa religiosa reclama proteger a estas jóvenes. El socialismo, con cierta popularidad en el México de Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y Frida Kahlo, atenta contra los privilegios de las familias de elevado abolengo, como la de Mariana, las que también, dicho sea de paso, son el sostén financiero de las costosas instituciones eclesiásticas. Pero también es el gran enemigo ideológico, con el cual la iglesia se ha enfrascado en una lucha a muerte. Es la gran batalla para salvaguardar la civilización cristiana del ateísmo marxista.

Si el socialismo amenaza la estabilidad social y su legitimación religiosa, el sexo pone en peligro algo más íntimo y personal —la pureza de la mujer decente, cristiana y de clase—. A Mariana se le rodea de prescripciones y proscripciones que le permitan preservar su virginidad, sello distintivo de la moralidad femenina, hasta el día en que en el altar concurra al sacramento del matrimonio con algún hombre de estirpe similar a ella. La mujer de su linaje debe ser ejemplo de máxima castidad. De lo contrario, la cultura cristiana sucumbirá ante las tentaciones de otro gran adversario, el feminismo, preámbulo, desde esta estrecha perspectiva, de licencioso libertinaje.

En esta exquisita novela, igual que en otros importantes textos literarios mexicanos del siglo veinte, la iglesia desempeña un papel predominante como matriz de formación ética y legitimadora de hábitos, costumbres y convicciones [15]. El calendario litúrgico, los sacramentos, los rituales piadosos, la predicación, los sacerdotes y jerarcas son factores claves y constantes en los entrecruces de pesadumbres y esperanzas, dolores e ilusiones del pueblo mexicano. Se constata en la literatura mexicana lo que Augusto Roa Bastos aseverase para la paraguaya:

> Evidentemente, la memoria tiene su retórica de lugares comunes, de imágenes litúrgicas en el trasfondo... que nos legó la aculturación evangelizadora. Los reflejos condicionados del Nuevo Testamento funcionan a todo vapor en las capas callosas del sentimiento religioso que es la verdadera levadura de nuestra cultura mestiza. Todo el lenguaje... ha sido "evangelizado", ha quedado prisionero del Santo Sepulcro, entre los miasmas de la Redención. No podemos escapar [16].

En el caso de *La "Flor de Lis"* la institución educativa eclesiástica se enfrenta al desafío de formar, en una sociedad secularizada, moderna, donde se agitan fuertes vientos anticlericales, a mujeres de aristocrático abolengo y arraigados hábitos morales. La meta es que esas mujeres se constituyan en firmes aliadas de la iglesia en una titánica doble lucha, contra el socialismo, que amenaza el orden social vigente, y contra el feminismo, el cual erosiona las normas tradicionales de castidad y sumisión de la mujer mexicana.

Los personajes centrales de esta novela son femeninos, Mariana, aprendiendo a ser mexicana y católica; su madre Luz, hermosa y sofisticada, pero melancólica; Sofía, la hermana de Mariana, bella, alegre y talentosa; la abuela, llena de resentimientos contra la Revolución, que quitó tierras y expropió rentas ("¿Qué tuvo de bueno la revuelta esa de muertos de hambre?") [17]. Es un clan femenino pleno de nostalgias y prejuicios sociales, para el cual, por ejemplo, Diego Rivera, el pintor de pobres y proletarios, no es sino "un adefesio... [que] además pinta indios" [18].

Todo acontece en un ambiente exclusivo, protegido y privilegiado, en el que el México pobre, indígena y humillado sólo se vislumbra al margen, en la distancia, como un trasfondo tenebroso que es necesario mantener a raya. Es la inmensa fisura social del México urbano, que tan gráficamente se plasmó en dos filmes de gran popularidad, a mediados del siglo pasado, en las capas populares mexicanas, *Nosotros los pobres* (1947) y *Ustedes los ricos* (1948), dirigidos por Ismael Rodríguez Ruelas. El problema es que ese México pobre es insoslayable. ¿Cómo eludir lo ineludible, cómo evadir el dolor inmenso del pobre y del escarnecido? ¿Cómo pasear por el inmenso Zócalo sin conmoverse ante la mirada angustiada del menesteroso? En un balneario exclusivo, Mariana no puede evitar la imagen perturbadora de ese otro México,

1932 en París, Francia, de ascendencia aristocrática polaca, hija del príncipe Jean Joseph Evremond Sperry Poniatowski y de María de los Dolores (Paula) Amor Escandón.

[15] Pedro Trigo, *Cristianismo e historia en la novela mexicana contemporánea* (Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1987).

[16] Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre* (New Cork, Penguin Books, 1996, orig. 1960), pág. 177.

[17] *La "Flor de Lis"*, pág. 48.

[18] *Ídem.*

"...hombres y mujeres cargados como bestias, su atadijo de leña sobre la espalda, descalzos, su rostro confundido con el color de la tierra" [19].

La frágil burbuja que intenta proteger a estas mujeres de ese otro México se vulnera cuando aparece, primero como capellán del colegio de niñas y luego como autodesignado director espiritual de la familia de Mariana, un sacerdote llegado de Francia, de nombre Jacques Teufel. Es un sacerdote carismático y vigoroso, de talante iconoclasta y provocador. Del tipo que convierte cualquier conversación trivial y frívola en ocasión de reto y desafío radical. No teme confrontar a las figuras de mayor abolengo en esa casta adinerada y plétora de prestigio y peculio.

Teufel trastorna el orden en el colegio y en la familia enfrentando a esas niñas y mujeres aristocráticas con los dilemas de la fe cristiana, sus vidas personales y el sufrimiento de tantos seres humanos a su alrededor. Las desafía a encarnarse en solidaridad plena con los pesares y dolores de los más vulnerables y marginados de su sociedad. Esgrime el ejemplo de Simone Weil, la excepcional joven intelectual francesa que despreció sus privilegios sociales y decidió vivir y laborar como el más pobre y trabajado de sus compatriotas [lo cual, dicho sea de paso, la condujo a su muerte prematura]. No hay manera de ser mujer, ni cristiana, machaca con vigor hipnotizante Teufel, sin lanzarse a la calle, sin asumir los riesgos y las incertidumbres del México turbulento y menesteroso, sin aceptar como destino personal el tenebroso laberinto nacional.

Pero, ¿es este enigmático sacerdote un genuino apóstol del evangelio de la encarnación? Teufel es un vocablo alemán que significa Diablo, el gran adversario cósmico de Dios y Tentador de la humanidad. Pronto se descubre una dimensión oculta de la encarnación de Teufel, su carnalidad... No solamente no ha resistido siempre las tentaciones del placer carnal, sino que se arriesga a preconizar la carnalidad como dimensión ineludible de la encarnación, como matiz inevitable de una auténtica inserción en la historia. Teufel parece entonces hacer honor a su nombre. "Ese hombre es el diablo" [20], afirma Luz, quien había sido su más devota seguidora. El vértigo se apodera de la joven Mariana... ¿Cómo distinguir, en la historia humana, lo divino de lo diabólico?

La confrontación final entre Teufel y Mariana es de intenso dramatismo. El sacerdote reta a la joven a abandonar las certidumbres y comodidades de su hogar aristocrático y a aceptar como suya la responsabilidad de forjar con entera plenitud la historia humana, con todas sus esperanzas y lastres. Sin rehuir la ineludible lidia con el pecado como matiz esencial de la existencia. La palabras con que trastorna la conciencia de la atormentada joven merecen citarse en su amplia extensión. Constituyen un dechado de transgresión y heterodoxia teológicas, en el que la vida humana, el pecado y Dios se entrecruzan de forma tal que se quebrantan las normas del teísmo y ateísmo clásicos. Teufel se convierte en el profeta de la transgresión, pero también del descastamiento, de la identificación con el pueblo sin apellidos ni abolengos.

> El único compromiso del hombre sobre la tierra, Mariana, es vivir... Hay que vivir y si no pecas, si no te humillas, si no te acercas al pantano, no vives. El pecado es la penitencia, el pecado es el único elemento purificador, si no pecas, ¿cómo vas a poder salvarte?... Y sálvate con los demás, aquellos que caminan en la calle, los que hacen manifestaciones, la llamada masa anónima... anda atrévete a caminar en la multitud, entre los pelados como ustedes los llaman, aviéntate, rompe el orden establecido... Estamos solos. Mariana, solos. Todos los hombres estamos solos, hagan lo que hagan, suceda lo que suceda, su historia está trazada de antemano... El único que conoce tu historia es Dios y Dios es un visionario que no puede hablar. Dios conoce tu historia. Mariana, ¿no te das cuenta?, conocer tu historia es condenarte, no darte escapatoria... Dios es el culpable de todos los pecados del mundo... [21].

Teufel es enviado nuevamente a Francia, sin embargo su recuerdo asedia a Mariana. Cuando eso sucede, la joven sale de su suburbio elegante y se dirige al centro de la ciudad, a donde confluye el populacho urbano. Es una metáfora del acercamiento todavía precario de la autora, niña bien (Elena Poniatowska), al pueblo mexicano, que marcaría para siempre el horizonte aún inconcluso de esta gran escritora. "Me gusta sentarme al sol en medio de la gente, esa gente, en mi ciudad, en el centro de mi país, en el ombligo del mundo... mi país es la emoción violenta..." [22]. Es el proyecto de encarnación de la literatura en los dolores, las esperanzas y las luchas de la fragmentada nación mexicana. Con las palabras del profeta de la transgresión resonando en la conciencia convocando a la solidaridad, al descastamiento...

> La vida misma nos lleva por otros caminos... Hay que destruir a la sociedad a la que usted pertenece, hacerla trizas con sus prejuicios, su vanidad, su impotencia moral... Descastarse... des-cas-tar-se. Rompa usted escudos y libros de familia, sacuda árboles genealógicos [23].

[19] *Ibid.*, pág. 47.
[20] *Ibid.*, pág. 223.
[21] *Ibid.*, págs. 251s.
[22] *Ibid.*, pág. 261.
[23] *Ibid.*, pág. 146.

5. La desterrada transgrede fronteras

Puede parecer extraño que cierre esta disertación con el libro de una chicana tejana, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa [24]. No es una novela, su idioma principal no es el castellano y la autora no era ciudadana mexicana. La justificación de mi discutible proceder, con lo frágil que pueda ser, es que en ese texto, Anzaldúa desbroza un sendero trazado por los pies adoloridos y las manos trabajadas de muchos mexicanos a quienes la historia ha ubicado al otro lado de la frontera nacional. Anzaldúa se identifica como mexicana. Bueno, como mexicana, entre muchas otras identidades simultáneas: mexicana, chicana, mestiza, indígena, tejana, curandera, lesbiana, escritora. Es mujer de múltiples identidades que a veces armonizan y otras confligen. Mujer de muchos abismos, mitos y fronteras. Como ella misma afirma al definir su función de autora: "I write the myths in me, the myths I am, the myths I want to become ...*Con imágenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro*" [25]. Como escribiera del Perú José María Arguedas, son muchas y diversas las sangres que corren por las venas culturales de la mexicanidad fragmentada.

Me parece importante concluir con un texto chicano ya que la frontera septentrional de la mexicanidad se torna cada vez más difusa y porosa, debido, en parte, al resurgir de la memoria cultural de los descendientes de aquellos mexicanos que residían en los territorios violentamente expropiados por los Estados Unidos a México a mediados del siglo diecinueve y, más recientemente, por la oleada migratoria de mexicanos al coloso del Norte. Ya no es factible discutir los laberintos y desencuentros de la fragmentada identidad cultural mexicana sin tomar en cuenta la literatura chicana y las expresiones artísticas de los desterrados. Es asunto, además, que algunos escritores mexicanos estadounidenses reclaman como central para la fisonomía cultural múltiple de los Estados Unidos, a partir de lo que Richard Rodríguez ha tildado "the browning of America" [26].

El título de este libro es, de nuevo, clave. El plural del inglés —*Borderlands*— es más adecuado que el castellano —*La frontera*—, pues el libro trata de diversas fronteras, no sólo una. La primera en llamar la atención del lector es la lingüística. El texto discurre a veces en inglés, otras en español y otras en el lenguaje híbrido de muchos latinos estadounidenses, una especie de *spanglish* callejero. Anzaldúa repudia con vigor los reclamos del purismo lingüístico, provengan del *English only* estadounidense o de la Real Academia Española. Su lenguaje es vibrante y heterodoxo, se goza en las miscegenaciones lingüísticas y no teme a la contaminación del habla del vecino que a la vez es cercano pero diferente.

Es tarea ardua clasificar el género literario al que pertenece la obra. La primera parte es, en ocasiones, historia crítica y rebelde del pueblo mexicano subyugado por los blancos estadounidenses tras las derrotas militares, a mediados del siglo diecinueve, de México. Vibra en estas páginas el dolor profundo de la frontera entre ambas naciones. Una frontera asimétrica en poder, ambiciones y riqueza. Una frontera con historial sangriento, que perdura en los cuerpos de quienes pretenden traspasarla llevando como único documento su arrojo y sus ilusiones. La historiografía de Anzaldúa se ubica en el horizonte de la resistencia ardua y difícil de un pueblo marginado en la tierra de sus antepasados, menospreciado en su cultura, raza e idioma. Una escritura histórica cuya naturaleza la describió con mucho tino Rubem Alves:

> El historiador así, es alguien que recupera memorias perdidas y las distribuye, como si fuera un sacramento, a aquellos que perdieron la memoria. En verdad, ¿qué mejor sacramento comunitario existe que las memorias de un pasado común, marcadas por la existencia del dolor, del sacrificio y la esperanza? Recoger para distribuir. Él no es sólo un arqueólogo de memorias. Es un sembrador de visiones y de esperanzas [27].

No obstante el ensayo histórico se transforma continuamente en crítica cultural, no sólo de las hegemonías sociales blancas, sino también de las tradiciones patriarcales y androcéntricas de los criollos mexicanos y de los prejuicios étnicos de los mestizos y ladinos que pretenden ocultar su herencia, genética y cultural, indígena. Cruzando sin documentos la frontera impuesta por el patriarcado, Anzaldúa se adentra en una hermenéutica sugestiva y heterodoxa de los grandes mitos femeninos mexicanos, sobre todo de la Virgen de Guadalupe, en búsqueda de continuidades que permitan vulnerar los diversos patriarcados, el azteca, el hispano, el mexicano, el chicano y el estadounidense. Resulta una Guadalupe que se enlaza con las deidades femeninas nativas previas al trauma de la conquista y colonización y que

[24] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco, Aunt Lute Books, 1999, orig. 1987).
[25] *Ibid.*, pág. 93.
[26] Richard Rodríguez, *Brown: The Last Discovery of America* (New Cork, Viking, 2002).
[27] "Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño", en Pablo Richard (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina* (San José, CEHILA/DEI, 1981), págs. 364s.

no promueve la resignación sumisa de la mujer, al modo de otras tradiciones mariológicas.

Anzaldúa osa además transgredir la frontera/proscripción tradicional, sancionada por la idolatría de las letras sagradas, que estigmatiza a quienes no se dejan intimidar por el anatema a las preferencias eróticas homosexuales. El placer del cuerpo repudia aquí las murallas de represión y los decretos de censura. Finalmente, Anzaldúa tampoco permite que las fronteras jerárquicas de las iglesias la excluyan de ejercer su sacerdocio chamánico de la espiritualidad. Por algo este texto pronto se convirtió en lectura aludida y citada con frecuencia por los estudios culturales críticos entre los sectores minoritarios y marginados estadounidenses [28]. En él se expresan con vigor múltiples voces reprimidas y sojuzgadas.

La segunda parte del libro, es poesía, no lírica sino rebelde e iconoclasta. Es una transgresión poética de las distintas fronteras descritas en la primera parte. Algunos de sus versos son pinceladas de rebeldía femenina ante las angustias de un pueblo humillado y menoscabado, acompasadas por esperanzas apocalípticas de su renacer airoso.

Y sí, nos han quitado las tierras.
Ya no nos queda ni el camposanto...
Pero nunca nos quitarán ese orgullo
De ser mexicana-chicana-tejana
Ni el espíritu indio...
Pero una nueva especie
piel entre negra y bronce
segunda pestaña bajo la primavera
con el poder de mirar al sol ojos desnudos...
Esa víbora dormida, la rebeldía saltará... [29].

En ocasiones su poesía refleja un desesperado intento de conciliar poéticamente los conflictos de la identidad mexicana desterrada.

I remain who I am, multiple and one

of the herd, yet not of it.
I walk on the ground of my own being browned
and hardened by the ages. I am fully formed

carved by the hands of the ancients,
drenched with the stench of today's headlines.

But my own hands whittle
the final work me [30].

Es el sueño perenne de la conciliación de los opuestos, la búsqueda tenaz de la armonía de las evocaciones diversas. Una aspiración que paradójicamente requiere, para mujeres como Anzaldúa, la ruptura insoslayable con los roles domésticos que su contexto cultural le quiere imponer, la salida del hogar natal y el barrio de crianza. Pero que de igual forma mantiene viva la nostalgia por lo dejado atrás, el ensueño del retorno al hogar materno, al barrio de tantas añoranzas.

En otras instancias, la escritura poética de Anzaldúa encuadra dentro de la robusta tradición literaria feminista del siglo veinte.

Quiero saber por qué mi ser desnudo
pasa mudo de rodillas
tragándose el polvo de tus caminos.
Quiero saber por qué las sombras
se hinchan más cada día,
por qué yo vivo cuando tú me quieres muerta.
Ya me di cuenta después de tantos años
que ser mujer no es cosa tan dichosa.
Querido abismo, no más esto he querido:
que tú me quieras, que tú me devoraras.
¿Por qué no me arrebatas de una vez? [31].

Otros de sus poemas encajan dentro de la clandestina tradición lésbica, de cuerpos de mujer que desafían las normativas eróticas sociales y osan disfrutar el placer de su mutua sexualidad femenina.

Compañera,
¿Volverán esas tardes sordas cuando nos amábamos?...
¿Cuándo ilesa carne buscaba carne y dientes labios
en los laberintos de tus bocas?
Esas tardes, islas no descubiertas...
Mis dedos lentos andaban las lomas de tus pechos,
Recorriendo la llanura de tu espalda
Tus moras hinchándose en mi boca
La cueva mojada y racima.
Tu corazón en mi lengua hasta en mis sueños
Tus pestañas barriendo mi cara
Dormitando, oliendo tu piel de amapola
Dos extranjeras al borde del abismo...

¿Volverán,
Compañera, esas tardes
cuando nos amábamos? [32].

En tiempos en que la nación de su ciudadanía, los Estados Unidos, se obsesiona por demarcar, controlar y clausurar sus fronteras, la peculiar mexicanidad de Anzaldúa, su carácter de desterrada, le impulsa en dirección opuesta, le convoca a transgredir las fronteras, a desconocer sus restricciones, a desafiar los muros de contención.

[28] Véase, por ejemplo, Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 2000).
[29] *Borderlands*, págs. 222s.
[30] *Ibid.*, pág. 195.
[31] *Ibid.*, pág. 192.
[32] *Ibid.*, págs. 168s.

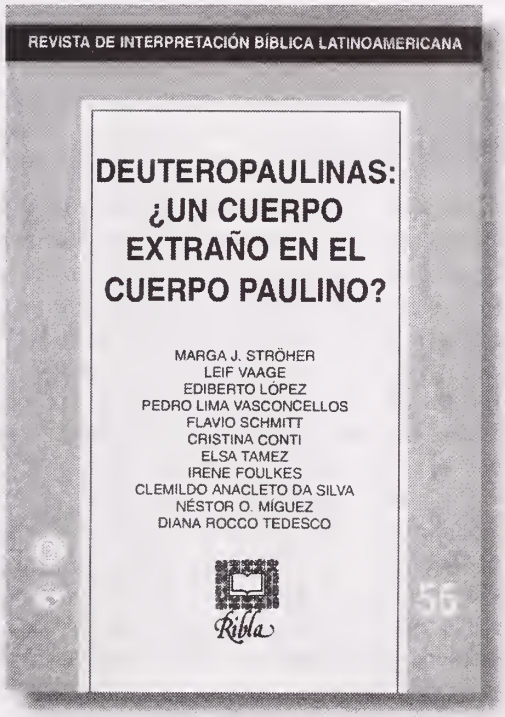
To survive the Borderlands
You must live *sin fronteras*
Be a crossroads [33].

Pero, ¡cuánto obstaculizan el desarrollo pleno de las culturas e identidades mexicanas tantas fronteras! ¡Qué difícil es lidiar con tantas proscripciones y prescripciones! ¡Cuánta nostalgia y melancolía abundan en los cuatro textos que hemos abordado! Al final del sendero lo que parece prevalecer son los impenetrables laberintos y acerbos desencuentros de la fragmentada identidad cultural mexicana. Los mismos que Octavio Paz con tanta lucidez y también amarga pesadumbre iluminó magistralmente en *El laberinto de la soledad* (1950).

¡Pobre México, tan lejos de Dios, tan cerca de...! ■

[33] *Ibid.*, pág. 217.

NOVEDADES DEI



RIBLA No. 55

Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?

RIBLA No. 56

Re-imaginando las masculinidades

¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANO? — ¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANA?

Dos preguntas pertinentes en el actual horizonte socio-cultural marcado por los tratados comerciales

María Cristina Ventura Campusano (Tirsa)

Cuando se presta atención a la relación entre la religión y los valores sociales, se puede percibir cómo la religión absorbe y refleja los valores y la visión de mundo de los varios grupos sociales. Además, ciertos conceptos religiosos y creencias, como, por ejemplo, los conceptos de salvación, pecado, humildad, etc., se adaptan mejor a determinados grupos sociales dependiendo de su situación económica y social [1].

A partir de este referencial teórico busco leer el mito de Caín y Abel, desde su surgimiento como fenómeno cultural: un sistema de significaciones que apunta hacia determinados valores sociales [2]. En ese sentido, las preguntas que identifican este ensayo son preguntas ético-culturales que permiten dialogar con preocupaciones actuales, verbigracia, la de una gran parte del pueblo costarricense frente al futuro que amenaza a los grupos socialmente más vulnerables por causa de tratados comerciales.

En la sociedad la religión [3] puede apoyarse en el orden social vigente mediante la legitimación del poder hegemónico, en la tentativa de institucionalizarse, pero también puede funcionar como elemento de subversión e innovación cuando es expresión de grupos marginales, insatisfechos con los valores y las propuestas de la sociedad vigente. Ante esto me sentí desafiada a prestar atención a Génesis 4 desde la perspectiva de las preocupaciones y expresiones de esos grupos insatisfechos.

Estoy consciente de que cada afirmación histórica del mito surge de una demanda de significación y, a través del lenguaje simbólico, apunta hacia determinados valores y *ethos* que posibilitan un proceso de adaptación social: éste puede ser en la línea de la legitimación del *statu quo*, o en la de la reformulación de nuevos equilibrios sociales y de poder.

[1] Max, Weber. *The sociology of religion*. Boston, Beacon Press, 1963; Émile, Durkheim. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulus, 1989.

[2] El referencial de cultura con el que me interesa trabajar es ése de entender que la cultura no puede ser reducida a un complejo de comportamientos concretos, tiene que ver con un conjunto de mecanismos de control, planes, recetas, instrucciones para gobernar o de comportamientos. Cultura será, por ende, un código de símbolos y significados compartidos por los miembros de un mismo grupo, que deberán ser interpretados, y la finalidad es normalizar los comportamientos (ver: C, Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989, págs. 104s.)

[3] Religión entendida como sistema de creencia y comportamientos que representan los valores e ideas sociales. (Emile Durkheim, 1912). En la religión, los símbolos son representaciones de un tipo de vida ideal correspondiente a la visión de mundo del grupo. En este ámbito pueden ser incluidos los mitos, los ritos y las normas morales que definen la religión, y cuya finalidad es modelar e inducir disposiciones y actitudes en quien cree, volviéndose significativa a su vida y sus acciones, a partir de la referencia a la existencia de la trascendencia. La religión así entendida tiene que ver, entonces, con la cuestión del significado (C, Geertz, pág. 103).

1. Para entender Génesis 4

El texto posee una relevancia simbólica, cultural y social, que lo legitimó para su aparecimiento y su fijación. Dentro de esto tiene mucho sentido leerlo en el contexto de Gn 11,1-9, de forma particular, y de forma más general, dentro de los primeros once capítulos del Génesis. Tales capítulos del Génesis se caracterizan por ser relatos míticos; lo que no significa que sean falsos, pues como construcción literaria, nacen de una realidad a la que pretenden "conectar" con el mundo divino, siendo generadores de modelos tanto divinos como humanos.

Luego, Génesis 4, siendo un mito, tiene la intención de crear modelos. Estos modelos apuntan a determinados valores, al tiempo que critican otros. El contexto al cual encamina este texto parece ser muy antiguo. Se trata de un contexto en el que los primeros contactos con la ciudad están causando espanto, amenaza, al proyecto seminómada [4]. En ese momento sitúo este mito, en la búsqueda de descubrir su relevancia simbólica, cultural y social, la cual legitimó su aparecimiento y aceptación. Vale recordar que el Pentateuco, como tal, encuentra su afirmación definitiva en el contexto posexílico.

2. El texto y sus relevancias

Génesis 4 puede ser dividido en dos grandes partes o momentos —v. 1-16 y v. 17-26—. Ambas partes están relacionadas. A pesar de que arrastra los personajes principales de Génesis 3: Eva y Adán, y que en Génesis 5 encontramos el relato de la descendencia de Adán (hembra y varón) (v. 2), Génesis 4 nos ofrece un relato que posee en sí mismo unidad de sentido, por tanto, en él se pueden descubrir varios temas importantes de resaltar. Sugiero prestar atención a algunos de estos temas, por entender que son relevantes de cara a las coyunturas actuales vividas en América Latina y el Caribe.

2.1. Entre: conocer-concebir-crear

1Conoció Adán a su mujer Eva,
la cual concibió y dio a luz a Caín,
y dijo: "hice/formé/creé un hombre junto a Yahveh.

Así inicia Gn 4, dejando ver una relación dinámica entre "conocer", "concebir" y "crear".

La raíz *[dy*, "conocer", "conocer carnalmente", hace pensar de inmediato en acción. La acción de relacionamiento sexual entre Eva y Adán. Ese conocer, en el texto, se corresponde con otra acción, la acción de *hrh*, "concebir". El "concebir" aparece como resultado del conocimiento entre Adán y Eva.

Los vv. 1-2 permiten destacar que un relato mítico, como ya fue señalado, estaría relacionado con alguna relevancia simbólica social y cultural que legitimó su aparecimiento. Se me ocurre recordar, entonces, que en la mayoría de los textos bíblicos donde aparecen mujeres y, principalmente en el Génesis, el tema de los papeles de género enfatiza la maternidad femenina. Como bien afirma Carol Mayers, el papel reproductor de la mujer va a ser determinado por la necesidad de mayor o menor participación de ella en las actividades agrícolas y las tareas que dicen respecto a la subsistencia de la familia y el clan [5]. Además, con el texto, de entrada queda sellado ese papel o tarea que tiene el que un hombre y una mujer "se conozcan", se relacionen sexualmente. La procreación.

Ahora bien, después de esa introducción fijadora de modelos, sorprende la fuerza con que aparece la frase "hice un hombre junto a Yahveh" (Gn 4,1c). En esa frase encontramos la raíz *hnq* que, frecuentemente, con el cuidado de no enfrentar problemas teológicos patriarcales, sustituye la traducción "crear", "hacer" por "adquirir". Sin embargo, en el relato de la creación, en Génesis 1, la raíz *hnq* es usada para hacer referencia a "Dios como creador de cielos y tierra" (Gn 14,22); así como también la frase, "pues tú formaste (*t'ynlåq'*) mis entrañas; me hiciste en el seno de mi madre" en (Sl 139,13).

Todo eso me permite pensar que la presencia de Gn 4,1c pueda ser leída como una forma de resistencia, dentro del mismo texto, a los modelos que están siendo impuestos. En ese sentido, Ilana Paredes sospecha que el discurso de Eva puede ser resquicio de una fase mitológica en la cual las diosas eran presentadas en un papel más activo en el proceso de procreación [6]. En ese sentido, la reproducción humana no sólo sería parte constitutiva del trabajo creador de Dios, sino que ese trabajo creador es compartido, en Gn 4, con Eva.

Es así que la pregunta que mueve esta reflexión se amplía con la reflexión anterior, dando paso a que preguntemos también, con firmeza y decisión por,

[4] Para Milton Schwantes, Génesis 4 tiene su origen en los tiempos de las tribus (siglos XII y XI a. e. C.). (*Projetos de esperanza. Meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo, Paulinas, 2002, págs. 79s.).

[5] Carol L. M. "Papéis de Gênero e Gênesis 3,16 revisitado", en *Gênesis. A partir de uma leitura de gênero*. Athalya Brenner (org.). São Paulo, Paulinas, 2000, pág. 139.

[6] Ilana Pardes. *Para além de Gênesis 3. A política da nomeação pela mãe*. São Paulo, Paulinas, 2000, pág. 200.

¿dónde está tu hermana? O, más específicamente, ¿dónde está tu hermana en esa tarea creadora? Lo que el texto presenta sobre esa posición es muy diferente a lo que se ha contado. La confusión o más bien, la invisibilización de la participación conjunta de Eva y Dios en la reproducción o procreación humana, parece deberse a que,

> ...lo sagrado que embaraza las mujeres no excluye la participación y la pertenencia en las relaciones sociales de las mujeres con sus hombres y otras mujeres (Sara y Agar en Génesis 16; Raquel y Lía en Génesis 30, 14 a 16; la madre de Sansón en Jueces 13; Ana y Penina en 1Samuel 1,1 a 18) sino, al contrario acentúa estas relaciones [7].

Vale igualmente hacernos la pregunta, ¿dónde está tu hermana?, en el contexto actual de tratados comerciales en América Latina y el Caribe. O, desde el punto de vista socio-cultural, ¿dónde está tu hermana indígena, afro-descendiente, en los proyectos actuales que prometen "desarrollo" en los distintos países? Por el momento, sugiero mantener vivas estas preguntas mientras avanzamos en el estudio del texto.

El texto continúa contando sobre otro hijo que también fue creado, Abel (v. 2). Entiendo que de él no se hace la aclaración de que fuera también creación conjunta, por no tratarse del primogénito [8]. Abel es el segundo hijo, de quien se dice es "pastor de ovejas", mientras Caín es "labrador de la tierra".

> 2 Otra vez dio a luz a su hermano Abel.
> Y Abel fue pastor de ovejas.
> Y Caín fue labrador de la tierra.

La frase anterior se inicia con la raíz *@sy*, que puede ser traducida como "incrementar", "añadir"; como esta raíz está seguida de un infinitivo, *dly*, "parir", "dar a luz", puede ser traducida como "otra vez"; y acompañada de una terminación femenina, indica que es Eva quien realiza la acción, y se supone con la participación de Dios, pues es hermano de quien fue creado junto a Dios. Eva, entonces, se presenta en su papel no solamente de procreadora, sino además de multiplicadora, como en Gn 9,7; 17,20, etc., que tiene que ver con la capacidad de garantizar el crecimiento numérico de la comunidad.

2.2. La ofrenda y la experiencia del desprecio

En Gn 4,3-5, la experiencia está ligada a ofrenda y desprecio. Cuando me refiero a experiencia quiero destacar no sólo lo observado, sino asimismo lo sentido, lo vivido. El experimentar algo nos coloca en el propio cuerpo, en la propia vida. Más específicamente, en el texto citado, esa experiencia pasa incluso por lo religioso. Esa experiencia es vivida por Caín y por Abel, pero el existir frente a esa experiencia es diferente, observemos:

> 3 Y aconteció que al cabo de días, Caín trajo del fruto de la tierra
> una ofrenda al Señor.
>
> 4 También Abel, en especial, trajo él de los primogénitos de sus ovejas
> y de la grosura de los mismos.
> Y el Señor miró con agrado a Abel y a su ofrenda,
>
> 5 pero para Caín y para su ofrenda no miró con agrado.
> Y Caín se enojó mucho
> y su semblante decayó.

Es evidente que Caín vive la experiencia desde la reacción del desagrado de Dios.

La raíz *h[v*, "mirar con agrado", en el sentido de aprobar, mirar con atención, refleja la actitud de Dios frente a las ofrendas. En el v. 4c la relación entre ofrenda y mirar o aceptar se corresponden, en tanto que la mirada de Dios hacia Caín está acompañada de *al{*, "no". Se trata de una mirada negativa hacia Caín y su ofrenda.

Las ofrendas no solamente son recibidas de manera diferente, ellas son diferentes. La ofrenda de Abel no sólo es la de un pastor, sino que tiene algo de particular. La partícula ~G, que con frecuencia se traduce como "también", para indicar que además de los primogénitos llevó asimismo "de la grosura", se refiere a algo especial, por eso el sentido más originario de esta partícula es el de "en especial". De modo tal que al ser usada para caracterizar la ofrenda de Abel, se está enfatizando la relación de correspondencia

---

[7] Nancy Cardoso Pereira. "'...sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra...' (Gênesis 1, 28) produção e reprodução na Bíblia Hebraica". (Texto a ser publicado en Reproducción Humana, *Ribla* No. 57, 2007).

[8] Entre los hijos, el primogénito gozaba de ciertas prerrogativas, tenía la preferencia entre los hermanos, en cuanto el padre vivía, Gn 43,33. Al morir el padre, además de recibir doble parte de la herencia, Dt 21,17, pasaba a ser la cabeza de la familia. Ahora bien, por más que las costumbres sociales enfatizaban en la preferencia del primogénito, esto no siempre se cumplía, pues varios son los textos en los que esa costumbre parece ser cuestionada, Gn 25,24-26; 29-34. Inclusive el mismo Dios escoge distintamente a primogénito o no, como en Gn 4. A pesar de que como primicias del matrimonio, los primogénitos pertenecían a Dios, no para ser inmolados sino para ser rescatados. (Roland de Vaux. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Daniel de Oliveira (trad.). São Paulo, Editora Teológica, 2003, pág. 65).

con la "mirada de agrado de Dios". En ese sentido, queda visible la oposición entre los vv. 3 y 4.

La experiencia de "traer ofrenda" de Caín, como experiencia que busca proximidad con Dios, no se halla desvinculada de la experiencia del "traer" de Abel, más bien, sugiero ver estas experiencias dentro de las relaciones sociales del momento a través de las cuales se evidencian dos proyectos de vida diferentes. Y esto me lleva de nuevo a que así como el mito está creando modelos de género entre Adán y Eva, al inicio del texto, está de igual modo creando modelos entre Abel y Caín.

El Israel tradicional propone el pastoreo como el proyecto de las tribus, pues representa el proyecto del movimiento, de la libertad. Ese proyecto entra en conflicto con el de la sedentarización, el proyecto de la ciudad. En ese sentido, no se puede ver a Caín y Abel como simples personajes individuales dentro del texto, sino como figuras míticas que imponen o representan modelos de vida. Como bien señala Walter Brueggemann, refiriéndose a las narrativas de Gn 1-11, "se trata de relatos dichos con la intención de explicar la causa o el origen de relaciones existentes culturalmente" [9].

El texto no pierde tiempo en subrayar que la ofrenda de Caín no tiene la especialidad que la de Abel. Se trata simplemente de una ofrenda, "del fruto de la tierra", que habla de la procedencia o del oficio de Caín, pero no hace énfasis en ella. A esta ofrenda le falta el ~G (*gam*); o, lo que es lo mismo, le falta lo especial. Entiendo que por la falta de esta especialidad en la ofrenda la mayoría de los autores no prestan atención a esa temática, sino que insisten en centrar la reflexión del capítulo en el asesinato de Abel por parte de Caín, en los supuestos celos que tuvo de la ofrenda de su hermano, o, la institución de la ley de la venganza de sangre a la que apunta el texto [10].

Se me ocurre sugerir que prestemos atención, precisamente, a la característica de la ofrenda de Caín, ya que sospecho que es esa falta de especialidad la que desencadena lo que sigue en el texto. Por eso, me parece pertinente preguntar ¿por qué la ofrenda de Caín no es especial? O de otra manera, más allá de los sentimientos que Caín pueda tener como individuo, vale decir, celos, falta de fe, falta de generosidad, tal como concluyen la mayoría de las lecturas que han sido realizadas del texto, ¿qué puede estar provocando estas actitudes en Caín? Intentando una aproximación a esta pregunta, intuyo que puede ser de gran ayuda el siguiente ítem.

2.3. Entre lo "especial" y lo que "desagrada"

Al igual que para el ítem anterior, y con mayor fuerza para éste, es de gran ayuda entender la importancia de la cultura como sistema simbólico, como dadora de significados, de tal forma que lo definido o caracterizado como "especial" y "desagradable" cabe dentro de la concepción de mundo del grupo que hace tales definiciones, con lo cual se espera que todas las personas que forman parte del grupo accionen o reaccionen de determinada manera.

Dentro de esto, vale resaltar la reacción del grupo, o mejor, del representante divino, no recibiendo la ofrenda de Caín con agrado. Pues, es de esperar que Caín conoce las normas que, entiendo, todavía no están por escrito, no son leyes. Se trata más bien de acuerdos del grupo para la presentación de ofrendas. Sin embargo, llama la atención la reacción de Caín al experimentar lo que se puede entender como el rechazo de su ofrenda y de él mismo por parte de Dios. Caín no reacciona como un "sinvergüenza" o un "no le importa".

Es evidente que la reacción de Caín se ubica entre lo especial de la ofrenda de Abel y la mirada no agradable de Dios para él y su ofrenda. Entiendo que es esa oposición la que arrastra la reacción que Caín muestra:

> 5 Pero para Caín y para su ofrenda no miró con agrado.
> Y Caín se enojó mucho
> y su semblante decayó.
>
> 6 Y dijo el Dios a Caín: —¿Por qué te has enojado
> y por qué ha decaído tu semblante?

Caín no solamente *daom. hrx*, se "enojó mucho", sino que además *wyn")P' WlßP.YIw:)*, "su semblante decayó". El término *lpn* que se traduje como "decaer", es en el sentido de "humillado", "caer abajo". En términos de sentimientos es como "morir". Se puede observar que el v. 6, de forma interrogativa, recoge o encuadra la actitud de Caín. De modo tal que no se trata nada más de sentimientos que se quedan en el interior sino que se reflejan, por lo tanto pueden ser percibidos y cuestionados por Dios.

Me llama la atención la oposición entre el "enojarse mucho" y el "semblante decaído". Contrariamente a lo que se podría esperar después de una actitud de enojo, de enfado con alguien, lo que tenemos es un

[9] Walter Brueggemann. *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*. Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2003, pág. 31.

[10] Ver, José Severino Croatto. "El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco", en *Ribla* (Quito, RECU-DEI) No. 23 (1996), pág. 20; John H. Tullock. *The Old Testament Story*. New Jersey, Prentice Hall, 2000 (6ª edición), págs. 42s.

"semblante decaído", "humillado", "colapsado" (*sune,pesen*), como es traducido en la versión de los LXX, explicando con eso el sentimiento de muerte que se apodera de Caín. Luego, Caín actúa como alguien que no esperaba lo que está experimentando. Dios percibe ese "colapso" y eso lo lleva a hacer una proyección de algo que no está ocurriendo, al mismo tiempo que se explica el porqué del "no agrado".

El v. 7 está marcado por la partícula condicional *~ai*, "si":

7 Si hicieras lo bueno, ¿no serías enaltecido?;
pero si no lo haces, el pecado está a la puerta, acechando.
Pero, tú debes dominarlo.

Lo condicional da muestra de lo que pudiera ser, pero que no existe, de manera que deja en evidencia la inexistencia de la buena actuación de Caín. Él no ha sido capaz de dominar el *taJ'x*, "pecado". Además, este versículo parece querer explicar el porqué de la mirada no agradable de Dios para Caín y su ofrenda. Entonces, existe una correspondencia entre la ofrenda llevada por Caín y el pecado que no pudo dominar. Insisto en que esa correspondencia entre ofrenda y pecado tiene su relación en la falta de especialidad de la ofrenda de Caín. En fin, el v. 7 no dice únicamente sobre la actuación de Caín, sino también sobre las razones de la actuación de Dios. Se puede considerar este versículo como un paréntesis para continuar explicando los resultados de la reacción de Caín, el v. 8.

2.4. Rediseñando el espacio para la muerte

8 Y Caín dijo a su hermano Abel:
ven, vayamos al campo.
Y sucedió que cuando estaban en el campo,
Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató.

La experiencia del "desagrado" hace colapsar a Caín. O sea, es una experiencia que lo lleva a expresar directamente las consecuencias de estar en pecado. El v. 8 se inicia como si no existiera el v. 7. Por esto consideramos ese versículo un paréntesis, aunque no por ello menos importante. La intención del autor parece ser mostrar que las razones de la muerte de Abel por parte de Caín, arrastran una historia. La historia del "desprecio", pero igualmente de la "especialidad" de la ofrenda de Abel. Y más que eso, la historia del pecado que no pudo ser dominado. Ahora se amplía el sentido de "pecado". "Pecado" no es sólo haber llevado una ofrenda que no agradó, sino también la expresión límite, "la muerte".

Esa "muerte" ocurre en el *hd,f'*, "campo". Por lo regular, "campo" es relacionado con lugar abierto, lugar de encuentro (Gn 24,65), lugar de meditación (Gn 24,63), lugar de las mandrágoras (Gn 30,14), lugar donde se encuentran las cavernas para los muertos. Es en este lugar donde Caín "se levantó contra Abel y lo mató". Da la impresión de que la invitación de Caín a Abel para ir al campo, revela exactamente que era un lugar de encuentro, que aun cuando no se especifica en el texto, es distinto del lugar donde habían llevado la ofrenda; así como también, distinto del lugar de Abel.

Se trata, sencillamente, de otro espacio conocido por Caín, frecuentado, público. Por lo tanto, no tiene nada de extraño el que dos hombres vayan allá. Lo extraño es que sea el lugar aprovechado por Caín para matar. Todo esto hace pensar que los espacios más comunes se convierten en espacios de muerte, precisamente para no llamar la atención. Para que todo parezca normal.

2.5. Proyectos que matan

Sin embargo, a pesar de la normalidad aparente, alguien falta:

9 Y dice el Señor a Caín:
¿Dónde está tu hermano Abel?
Y él respondió: No sé.
¿Soy yo acaso guardián de mi hermano?

De nuevo, Dios interviene preguntando: ¿Dónde está tu hermano Abel? Una pregunta retórica que parte de haber notado la ausencia, pero, además, que espera que Caín sepa del hermano.

Recordando el papel del mito, encuentro aquí un elemento fuerte de la mitificación del texto —el modelo que mata a otro—. Es justo el modelo que no agrada a Dios, el cual mata al modelo que fue mirado con agrado. Se explica con mayor amplitud, entonces, las razones de por qué se mata. En el v. 5 vimos la reacción de Caín, cuando ni él ni su ofrenda fueron mirados con agrado. No obstante, podemos quedarnos cortos al pensar que la muerte tiene su origen en esa reacción, pues en este v. 9 se observa que la muerte, el asesinato, tiene que ver, precisamente, con no saber del hermano. El "no sé" con que Caín responde lo delata, además de la negación de considerarse guardián de su hermano, "¿soy yo acaso guardián de mi hermano?" (v. 9d).

Esas dos respuestas lo delatan, por cuanto culturalmente lo que se espera es que Caín sepa dónde está el hermano, además de ser guardián. El término *rmv* que traduje por "guardián", tiene el sentido de preser-

var, observar. Esto significa que el "no saber", coloca a Caín en una posición de irresponsabilidad, descuido, y eso equivale a matar al hermano. Luego, este versículo entra en oposición con el v. 5, donde a Caín le importó la manera cómo fue recibido por Dios, le dolió ser no grato. Es, por tanto, alguien que se interesa, sólo que ahora nos damos cuenta que se interesa por él, no por el hermano. Se puede pensar, entonces, en la instrumentalización de la religión por parte de Caín, pues va a llevar la ofrenda como parte de los ritos religiosos, sin embargo, amenaza con empequeñecerla.

En ese sentido, el v. 9 abre hacia atrás, para corregir el v. 5, y al mismo tiempo para corresponderse con el v. 7, que en este momento adquiere un significado más fuerte, en términos de la necesidad de dominar el *taJ'x*, "pecado", esto es, en no saber dónde está su hermano, en no ser su guardián. El v. 7, por ende, se visualiza dentro de una tradición que mantiene una relación reflexiva consigo misma.

Recuerdo ahora las recientes palabras de la viceministra de Comercio de Costa Rica, Amparo Pacheco, cuando fue cuestionada por los efectos que el TLC (tratado de libre comercio) tendría para las mujeres: "es que las mujeres no están en el TLC, ¿dígame dónde está eso?", preguntó la ministra. Sólo que el público presente reflexionó que aun cuando no estén visibilizadas, como siempre ha pasado en las sociedades patriarcales, eso en modo alguno significa que el TLC no tendrá efectos sobre ellas.

Tomando ese acontecimiento como clave para entender la respuesta de Caín, es posible afirmar que el hecho de "no saber" no lo disculpa de la responsabilidad frente a su hermano, y más aún, el no saber evidencia la suerte de Abel. Al tiempo que se evidencia igualmente el aspecto central del proyecto del cual Caín hace parte. Se trata de un proyecto que "no sabe" del hermano, por consiguiente no es un proyecto solidario.

El v. 9 abre asimismo hacia adelante, puesto que en el v. 10 se expresa que el hecho de "no saber", tiene unos resultados bien concretos, el "clamor de la sangre":

> 10 Y Él le dijo:
> ¿Qué has hecho?
> La voz de la sangre de tu hermano clama a mí
> desde la tierra.

En el "no saber del hermano" está envuelta la "voz de su sangre", por lo tanto la muerte. Es ésa la causa de la maldición. La maldición desde la tierra. Ese "no saber" es el causante de la "voz de la sangre", expresión que está en paralelo con "muerte". Ahora bien, esa *lAq*, "voz", no se apaga con la muerte, esa voz, ese grito, sale a través de otra boca:

> 11 Y ahora,
> maldito eres desde la tierra,
> que ha abierto su boca para recibir de tu mano
> la sangre de tu hermano.

La tierra misma, *hm'd'a]*, que de forma más literal podemos traducir por "suelo", "ha abierto su boca" tanto para recibir la sangre, como para dejar salir el *q[c*, "el clamor", "el grito". Abel actúa a través de ese clamor, cuya "voz" no se apaga con la muerte, más bien provoca otra "voz", la voz de la tierra: "maldito eres desde la tierra". La maldición es la consecuencia de la muerte del hermano, de la muerte de quien le agrada a Dios; por ende, la maldición es la consecuencia del proyecto que no agrada a Dios.

Lo anterior me hace preguntarme, ¿por qué la preocupación por los efectos que tendrá el TLC? Entiendo que se trata de una preocupación solidaria, se están previendo las consecuencias que él mismo pueda tener para los grupos más vulnerables, aquellos grupos que no son importadores, por lo que ya se ha visto en otros países.

> 12 Es que cuando cultives el suelo, no te dará
> más su vigor;
> vagabundo y errante serás en la tierra.

Se puede notar que no se trata del exterminio del otro. No es muerte con muerte, sangre, sin embargo, no podrás cultivar más. Al ser vagabundo, Caín tendrá que vivir como los errantes, tendrá que ser pastor. Ahora bien, aunque el texto sea radical en el sentido de que escoge el ser pastor como única salida, leído desde los tiempos actuales vemos que no se trata de que el pastor no podrá cultivar, sino que quien no podrá cultivar es quien haya derramado la sangre de su hermano en la tierra. Es para ése, que la tierra se negará. Por tanto, el texto no significa que no exista el proyecto del agricultor, es más bien una invitación a que ese proyecto no mate al otro, no amenace la vida del otro.

3. Cosas que no se cuentan

Sobre la base de lo compartido hasta el momento pregunto por cosas que no son dichas en el texto, como por ejemplo, retomo la inquietud ya expresada: si Caín, como parte del grupo, conocía las normas para ir a llevar las ofrendas, (Lv 2-3), ¿por qué no cumplió con las normas sobre la condición de la ofrenda?

El texto no especifica qué tipo de sacrificio es el que se hace a través de las ofrendas presentadas por

Abel; con todo, cabe pensar que es un sacrificio de reconciliación (Lv 3,12-14), pues no solamente lleva el "primogénito de las ovejas", sino también la "grosura" (Gn 4,4).

El texto dice que Caín trajo del fruto de la tierra, sin dar más detalles. No se sabe qué tipo de fruto; pudo haber sido una ofrenda de cereales, entonces, ¿qué pasó?, ¿no fue de buena calidad? O ¿no la preparó como mandaban las normas? (Lv 2,1.6). De cualquier manera, ¿por qué no lo hizo?

Cuando en el ítem anterior hablamos de proyectos diferentes, se trata de proyectos que representan tanto espacios como éticas diferentes, es decir, maneras de actuar diferentes. ¿Qué proyecto será ése al que pertenece Caín que le hace actuar no como el grupo acostumbra, sino desconocer sus normas? Desde el punto de vista antropológico, para el autor del texto, Caín por medio de su actuación corta todo nexo con la comunidad y la tradición que lo sostienen, pues invierte la forma de relacionarse consigo mismo, con la naturaleza, con sus semejantes o la trascendencia.

Desde el inicio del texto se siente una diferencia significativa entre el pastor y el labrador. El pastoreo y la agricultura son economías paralelas en la Palestina antigua. Entre estos dos proyectos hay conflictos, principalmente en los períodos de sequía, cuando los pastores necesitan aproximarse a los espacios de los agricultores. Son varios los textos que reflejan ese conflicto entre el campo como espacio habitable y el desierto, espacio seco (Gn 12-50).

Es de utilidad recordar que a Caín (o a su descendencia) [11] se le atribuye el haber fundado la primera ciudad, "...y edificó una ciudad y la llamó Enoc, como el nombre de su hijo" (v. 17). Más adelante en el texto, alguien de la ciudad, descendiente de Caín, afirma su hegemonía de poder y de violencia, "he matado a un hombre por herirme y a un muchacho por golpearme" (v. 23). El texto no dice cómo surgió el conflicto entre ellos, qué tipo de herida o golpe fue, pudo haber sido grande o pequeña, no lo sabemos. Se me ocurre sospechar, por lo visto hasta el momento, que podría tratarse de pastores. Lo que sí se puede notar es el énfasis que el autor hace en el hecho de "matar", ya que se trata de dos personas "matadas".

Todo esto permite que la pregunta ¿dónde está tu hermano?, que el autor pone en boca de Dios, ahora la pueda entender como algo más allá de una pregunta retórica. Es una pregunta que a su vez abre la posibilidad de preguntar si ese "no saber del hermano" encuentra su explicación en la propia irresponsabilidad de Caín, en tanto que éste parece haber olvidado las costumbres de su grupo y se ha bloqueado para estar a la altura de los tiempos (tiempos de bronce, hierro, sedentarismos), o si la razón radica en los intereses propios de un modelo de vida que ve en los estilos de vida tradicionales una fuerza de resistencia y de libertad alternativa que debe ser neutralizada o marginada y, en el peor de los casos, exterminada.

Pero la ciudad no es únicamente violenta con los que no forman parte de ella, lo es también con quienes optan por ese proyecto, pues aunque pueda sembrar, el mismo agricultor, aun cuando viva en un sistema de propiedad del tipo colectivo-clánico, es presentado en el texto sin posibilidades de escoger una ofrenda especial, por consiguiente deja entender que tiene que pagar tributo. No tiene derecho a disponer de lo que produjo.

4. De las preguntas de ayer a las propuestas de hoy

Recientemente, los obispos católicos latinoamericanos y caribeños reunidos en la Quinta Conferencia, en Aparecida, Brasil, advirtieron sobre la complejidad de la globalización en sus diversas dimensiones (económica, políticas, culturales, comunicacionales, etc). Conducida por una tendencia que privilegia el lucro y estimula la competencia, la globalización sigue una dinámica de concentración de poder y de riquezas en manos de pocos, no sólo de los recursos físicos y monetarios, sino sobre todo de la información y de los recursos humanos, lo que produce la exclusión de todos aquellos no suficientemente capacitados e informados [12].

Regresando a Gn 4 desde esa clave actual de la globalización, y al mismo tiempo teniendo en cuenta los límites de la misma para el diálogo con el texto, me atrevo a sugerir que no es Caín como individuo quien manifiesta —lo que se puede entender— esa poca importancia de las costumbres tradicionales, sino más bien el proyecto de mundo y de humanidad que afirma el modelo de ciudad presentado en el texto. Se trata de la defensa y consolidación de la hegemonía de dicho proyecto, quienes propagan la irrelevancia del proyecto representado por Abel.

En ese sentido, se trata de un interés ideológico del sistema hegemónico de la ciudad, interesado en silenciar lo diferente. Para esto, necesita construir un modelo antropológico que se enoje ante la preferencia de Dios por el otro, que afirme no saber del hermano, que corte nexos significativos con la comunidad y la

[11] Por la dificultad de definir si el texto se refiere a Caín como constructor o a su hijo Henoc (consultar el texto en hebreo).

[12] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Documento conclusivo* (versión no oficial).

tradición que de hecho lo sostienen. Simultàneamente es un modelo que entrega lo mejor de su cosecha por la ilusión de poder y refugio, al estilo de Lot que se abriga en la "protección" citadina (Gn 13-14; 18-19).

Los gobiernos centroamericanos y de República Dominicana, ante el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos afirman estar decididos, entre otras cosas, a

> ...proteger, fortalecer y hacer efectivos los derechos fundamentales de sus trabajadores y fortalecer la cooperación en materia laboral.

Pero lo que no dicen justamente es que de trece decisiones [13] tomadas, apenas dos tienen que ver con las condiciones humanas de los trabajadores (así expresadas en masculino).

No se dice de modo transparente que las decisiones no están centradas en el ser humano y su libertad, sino en el mercado y sus beneficios para importadores e importaciones. Es a través de esto que proponen "fortalecer y hacer efectivos los derechos fundamentales de sus trabajadores". Vale decir, los derechos de los trabajadores están supeditados al mercado.

Franz J. Hinkelammert explica que Adam Smith describe la sociedad burguesa mediante un gran mito utópico, el mito del mercado. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada durante toda la historia, entre el interés propio de cada uno de los seres humanos y el interés público, o interés general, el interés de todos. Comportándose el ser humano en mercados, su persecución del interés propio asegura automáticamente el interés de todos. De tal forma que la ética social es substituida por una técnica. Para cumplir con lo que sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía ahora la suplanta por una simple técnica: imponer mercados [14].

Y, precisamente, se trata de una ideología movida por el "imponer". Esto significa que la exterminación del diferente, es vista como su salvación. En Gn 4 el mundo agrícola está concentrado en la ciudad que representa, en las palabras de Lamec, el derecho a la violencia contra (supuestos) enemigos (v. 23). Al mismo tiempo, para el autor del texto, existe un tipo de pastoreo que no está integrado a ese mundo citadino, representado por Abel. En algún momento el mismo Caín hacía parte de este proyecto (vv. 16 y 20) [15]. Abel por ende no debe quedar vivo, el texto explica muy bien que el proyecto de Caín mata a Abel. Por eso, entiendo, la preocupación del autor por buscar nuevas referencias simbólicas y nuevas identidades.

5. ¿Dónde está tu hermano? ¿Dónde está tu hermana?

Frente a todo lo analizado vemos de nuevo estas preguntas como preguntas éticas. Una ética que se grita desde la tierra ensangrentada, por el asesinato del hermano, es decir, la ética de no matar. Se trata de una ética que promueve saber dónde está el hermano y la hermana; y de esa manera, poder dominar el "pecado". Ubicados en el lugar de resistencia del proyecto seminómada, el texto presenta éste como una *sabiduría intempestiva* [16], una sabiduría que, por la propuesta que trae, está literalmente fuera del tiempo y lugar del proyecto que mata.

La pregunta por la hermana, aun cuando en el texto estudiado ella no aparezca, no es ingenua y, por qué no, un tanto delicada. Pues está dirigida a todas las personas que hemos leído este texto desde mentalidades patriarcales y su lenguaje androcéntrico, ignorando la presencia de la mujer en los proyectos sociales y religiosos, sean ellos de resistencia o de dominación. Por eso, me interesó destacar la presencia de Eva como "co-creadora con Dios de un hombre" (v. 1c). Luego, entiendo que como a Dios, dentro del mito, y aunque el autor se lo calla, a ella también le agrada el proyecto que no mata.

De igual modo, debo destacar que en el texto se habla de cinco mujeres, de las cuales una no tiene nombre, "Caín se unió con su mujer" (v. 17a): Eva, Adá, Silá y Naamá son los nombres que aparecen. El que estas mujeres aparezcan nombradas dentro de una genealogía que, tradicionalmente, son masculinas, ya es una evidencia de que los proyectos tanto de la ciudad como el semi-nomadismo eran construidos con la presencia de mujeres y hombres. Si bien soy consciente de que, aun no siendo nombradas, los distintos proyectos sociales o religiosos tienen sus efectos sobre las mujeres. Por eso, llama mi atención la forma en que Lamec se dirige a Adá y Silá:

> Y dijo Lamec a sus mujeres:
> Ada y Silá, escuchen mi voz;
> Mujeres de Lamec,
> Presten oído a mi discurso,
> Es que un hombre maté por haberme herido
> Y un joven por golpearme.

[13] Tomado de: http://www.asamblea.go.cr/tlc/tlc.htm

[14] Franz J. Hinkelammert. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.* Heredia (Costa Rica), EUNA, 2005, págs. 235s.

[15] Milton Schwantes. *Projetos de esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11.* São Paulo, Paulinas, 2002, pág. 78.

[16] Raúl Fornet-Betancourt, usando el término "intempestivo" de Nietzsche y Heidegger. *La interculturalidad a prueba.* Aachen, Verlagsgruppe Mainz, 2006, pág. 71.

El texto es lo suficientemente enfático en nombrar a las mujeres, en no dejar dudas de que se trata de las mujeres de Lamec; ellas son "sus mujeres", el sufijo de la tercera persona masculina singular indica eso. Pese a que esta expresión no es extraña en la Biblia, siempre queda el sabor de que las mujeres son vistas como objeto. Por otra parte, la frase imperativa *yliêAq ![;m;äv.*, "escuchen mi voz", no deja duda de que se trata de una orden ante la cual no debe haber ninguna distracción: *yti_r'm.ai hN"zEßa.h;*, "presten oído a mi discurso". Todo ese llamado a prestar atención es para informar de que asesinó dos personas.

Me pregunto, ¿para qué Lamec hace esto? ¿Se trata de una intimidación por posibles actuaciones de estas mujeres? El texto no dice nada sobre ello, y termina con la historia de la venganza (v. 24). Aun así, la arrogancia con que Lamec es presentado me hace sospechar que las mujeres corren peligro en ese proyecto de violencia. Pues frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, donde el principio comunidad es irrelevante, el quitar del camino al diferente es una practica normal [17]. Desde las experiencias de violencia que sufren, han sufrido, o estamos expuestas la mayoría de mujeres en América Latina y el Caribe, la realidad presentada en el texto deja de ser sospecha.

Es evidente que, en el texto, al proyecto representado por Abel no le interesa matar, más bien insiste en que Caín vuelva a ser como antes, (vv. 15-16). Y, en ese sentido, por medio del mito se imponen nuevas referencias simbólicas: el no perder la libertad de poder escoger lo mejor de su propia cosecha. Bien nos recuerda Milton Schwantes:

> Caín no trae más porque de hecho poco le sobró, después de pagar los tributos, los intereses, los impuestos y los prestamos. Le sobró lo usual.

Los tratados comerciales tan de moda en la actualidad, están amenazando la libertad no solamente de poder escoger, sino de poder comer, de poder vivir. A los campesinos mexicanos, por no mencionar otros, los he escuchado contar muchas historias de este tipo, después de que México firmó el tratado de libre comercio con los Estados Unidos.

Abel nada pagó al ejército o al Estado. No sólo tiene libertad, sino también abundancia para disponer y comer. Por eso puede llevar una ofrenda especial. Se trata de un proyecto que a pesar de la amenaza de la ciudad va a seguir existiendo, porque la resistencia de quienes optan por ser libres no pasa:

> Y conoció Adán continuamente a su mujer
> Y dio a luz un hijo
> Y ella llamó a su nombre Set
> Es que Dios puso junto a mí otra semilla en lugar de Abel
> Es que lo mató Caín.

Mientras, culturalmente hablando, las mujeres de los pueblos originarios y las afro-descendientes, y otras mujeres marginadas, continúan resistiendo en este mundo de globalización neoliberal que las explota y cosifica, que las define como inferiores. Que las mata, negándoles la posibilidad de ser. Estas mujeres, pese a todo eso, siguen creando y co-creando junto a los hombres que optan por proyectos alternativos a los proyectos sexistas, racistas, clasistas. Y principalmente, siendo co-creadoras junto a las diosas, dioses o dios, de sus creencias religiosas. Mujeres y hombres que quieren continuar cantando:

> Voy a regresar en la primavera,
> Era todo lo que yo quería,
> Llevo tierra nueva de aquí [18]. ■

[17] Raúl Fornet-Betancourt (2006, pág. 70) desarrolla esta idea. Al referirse a la importancia de la filosofía frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos, recuerda que lo primero es la relación y que el principio comunidad es irremontable e insustituible.

[18] Lurdilene da Silva en *Identidade!*, Vol. 2, No. 2 (mayo-agosto, 2001).

PRÓXIMA APARICIÓN

La transición al postcapitalismo: el socialismo del siglo XXI

Wim Diercksens

LAS DOS CARAS DE LA MONEDA: MODERNIDAD COLONIAL Y METROPOLITANA [1]

Bernal Herrera [2]

Todos conocemos la versión oficial de la modernidad como un proyecto liberador, destructor de viejas supersticiones, autoridades y tradiciones, y constructor de una epistemología que, mezclando racionalismo y empirismo, posibilita al ser humano un creciente progreso mediante la búsqueda del conocimiento y la verdad. En esta versión el principal producto de la modernidad lo es una ciencia moderna que, según la visión adoptada, puede incluir o no a las ciencias sociales. Aunque enraizado en fuentes anteriores, el canon fundante de esta modernidad se centra en el siglo XVII, con autores como Francis Bacon (*Novum organum*, 1620), Descartes (*Discurso del método*, 1637) y Galileo (*Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo*, 1632). La búsqueda de un conocimiento que permita el dominio de la realidad natural, la psique individual y las fuerzas sociales, todo ello con miras a emancipar y maximizar el potencial humano, sería el gran eje del accionar moderno, algunas de cuyas etapas culminantes serían la Reforma religiosa, la Revolución Científica, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. En esta eurocéntrica [3] versión de la modernidad, las periferias o no aparecen del todo, o lo hacen como notas de pie de página, o como consumidoras de conceptos y discursos que nunca logran allí efectos comparables a los alcanzados en las metrópolis. Una versión donde más parece importar, por ejemplo, la cultura clásica griega, que no los continentes y culturas colonizados por Europa durante su modernización, o que el colonialismo creado en tales procesos, lo cual ha llevado a discutir la presencia y las manifestaciones de la modernidad en sociedades como la colonial hispanoamericana. Así, temas como la fuerza o debilidad en ellas de los procesos modernizadores; su posible aportación al pensamiento moderno; los factores que podrían haber debilitado, o incluso impedido, ciertas etapas y logros del proceso modernizador; la fuerza o debilidad del Renacimiento en España y sus colonias; y el presunto carácter semifeudal del mundo colonial hispanoamericano [4], son algunos de los puntos debatidos.

Enfrentados a este panorama, la única manera de plantear estos temas sin caer en el eurocentrismo que domina su discusión, pasa por replantear la noción misma de modernidad, pues atenerse a su visión usual, que considera tan solo sus manifestaciones metropolitanas, nos obliga de antemano a concluir o que las periferias no participaron en la modernidad, o que su participación se reduce a haber estimulado o reforzado una modernidad que nunca surgió en ellas mismas. La primera es la posición usual en filosofía [5], mientras la segunda parece la preferida por los historiadores [6]. Contra esta perspectiva, considero que las

[1] Una versión previa de este artículo está en vías de aparecer, con el título "Modernidad periférica y metropolitana. El caso del mundo hispanoamericano", en la revista *Bulletin Hispanique*, que edita la Universidad de Burdeos. La idea de pasar de la noción de una modernidad "periférica" a una "colonial" la debo al volumen colectivo *Modernidades coloniales*, coordinado por Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo, México D. F., El Colegio de México, 2004.

[2] Filósofo. Director del Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Universidad de Costa Rica. bernalhe@yahoo.com

[3] Entendemos el eurocentrismo como abarcando productos y nociones culturales que, más allá de su origen geográfico, privilegian la cultura europea, u occidental, viendo en ella el foco de una supuesta cultura "universal" o superior.

[4] Por mundo colonial hispanoamericano entiendo la entidad configurada por España y sus colonias, y no solamente estas.

[5] Tal es el caso de pensadores como Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*.

[6] Un buen ejemplo de esta posición lo brindan Stanley J. Stein y Barbara H. Stein en su influyente obra *La herencia colonial de América Latina* (1970, traducida inmediatamente al español, lengua en que tuvo diez ediciones en menos de diez años.

periferias en general, y el mundo colonial hispano-americano en concreto, no fueron partícipes secundarios de la modernidad, ni meros soportes de procesos ajenos, sino el sitio privilegiado donde se desplegaron las facetas coloniales de la modernidad, las que a diferencia de las metropolitanas carecen de una posmodernidad.

Grosso modo, afirmaré que la modernidad es un proceso único, pero articulado alrededor de dos polos distinguibles aunque interdependientes. El primero, y único cubierto por la versión usual, es el metropolitano. El segundo, bastante menos estudiado como polo activo de la modernidad, lo es el colonial, llamado así pues si bien fue definido e implementado por las metrópolis, las periferias coloniales fueron su sitio privilegiado, aunque no el único, de su despliegue. Esta reconfiguración del concepto de modernidad, que la plantea como un continuum establecido por sus dos polos colonial y metropolitano, tiene múltiples consecuencias, de las que aquí exploraremos dos. Por un lado, nos hace ver que las periferias, y muy particularmente la hispano-americana, no solo son parte integral del proceso histórico llamado "modernidad", sino que es en su interior donde ocurre la primera gran oleada modernizadora, lo que implica rechazar la idea de un supuesto carácter no-moderno, e incluso anti-moderno, de dicho mundo sociocultural [7]. Por el otro, posibilita releer dos tradiciones, que acaso sean una sola: las codificaciones clásicas de la modernidad metropolitana y las producidas por su polo colonial.

Para emprender estas labores nos guiamos por dos principios. El primero lo es posicionarse en la marginalidad cultural que las periferias ocupan frente a las metrópolis, dejar de verla como mera desventaja o triste destino, para convertirla en una ventaja epistémica comparativa que permite diferentes operaciones: plantearse preguntas y buscar respuestas que las metrópolis no han podido o querido desarrollar; seguir el rastro a temas y sentidos que suelen ser ignorados; evitar las lecturas canónicas y metropolitanas. El segundo principio consiste en desplazar el énfasis de los autores o textos individuales hacia la maquinaria epistémica y sociopolítica que delinean colectivamente. No centrarse en lo que obras de autores como Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, David Hume o Descartes significan como unidades de significación independientes, sino en la tradición intelectual en la cual se insertan y ayudan a delinear. Más en concreto, en su posible influencia en la creación y el reforzamiento del polo colonial de la modernidad, al interior del cual actúan como signos concretos de un discurso mayor, el colonialista occidentocéntrico. Así entendidos, los significados de los textos no derivan solo de lo que dicen, sino también de lo que no dicen, y más aún de las repercusiones que lo que dicen y lo que no dicen obtienen al ser considerados en sus interrelaciones con otros autores y textos de la misma tradición. Interesa, entonces, un campo de fuerzas, una tradición intelectual que no está completa en ninguno de ellos, a cuya constitución y direccionalidad contribuyen de manera decisiva, y de la cual obtienen los sentidos específicos que me interesa aclarar. Esta tradición se despliega en muy numerosas vertientes: científicas, literarias, sociopolíticas, estéticas, teológicas, atravesadas todas ellas por relaciones de poder que, lejos de ser simplemente reflejadas, son allí discursivamente establecidas, codificadas, justificadas y diseminadas.

Antes de concentrarme en el polo colonial, me interesa aquí destacar un factor del polo metropolitano: que sus empresas y logros epistémicos, la producción de conocimiento que estimula y consigue, se insertan en una agenda social macro que si bien puede ser algo difusa, pues no siempre se enunció de modo explícito, es sumamente densa. Así, el concepto de objetividad alrededor del cual se teje su paradigma cognitivo es creado, implementado y evaluado desde una agenda macro que rebasa los factores epistémicos, para responder a proyectos socio-culturales de gran aliento, estructurados no alrededor de la noción de verdad, sino de la idea y búsqueda del dominio. Esta agenda macro es determinada por fuerzas que actúan como acicate, guía y límite de los procesos cognitivos, fuerzas cuyo reconocimiento no invalida el conocimiento que inducen, pero sí evidencia que los parámetros con que se evaluaba su objetividad y su valor mismo, eran parciales y sesgados, como lo son todos los empeños humanos.

La agenda impuesta por este campo de fuerzas actuó en todos los ámbitos, y originó numerosas afirmaciones que contradicen los parámetros que supuestamente regían la maquinaria epistémica que los produjo. Desde lo dicho sobre la naturaleza americana

[7] Debo a la lectura del libro de Enrique Dusell *1492. El encubrimiento del Otro*, mi primer encuentro con la idea de la plena y temprana inserción de América Latina en la modernidad, tesis opuesta a la de quienes adjudican un carácter anti- o no-moderno a la sociedad colonial hispanoamericana, como los citados Stein, quienes afirman: "La herencia medieval no parecía ser impedimento a la expansión española antes de 1500; parecía, por el contrario, un factor de unidad y crecimiento. La explotación de las colonias americanas, México y Perú, hizo innecesaria la reestructuración de la economía y sociedad españolas, semifeudales, basadas en la tierra y aristócratas... Después de 1600, cuando los estados europeos que se modernizaban ponían en duda los conceptos y las prácticas de privilegios, del 'Estado absoluto', de la Iglesia militante, del usufructo privado del poder público, de los lingotes como riqueza en vez de la producción, estas instituciones y actitudes se fortalecían en España e Hispanoamérica". *La herencia colonial de América Latina*. México D. F., Siglo XXI, 1977, 9ª. ed., pág. 23.

por científicos ilustrados como De Pauw y Buffon [8], a lo dicho por Hume sobre el juicio estético, tales afirmaciones constituyen una auténtica parafernalia de conceptos e imágenes creados para demostrar, en todas las disciplinas imaginables, desde la teología hasta la antropología pasando por la filosofía y la biología, primero, la superioridad de la cultura europea y luego, más avanzado el proceso colonial, su superioridad biológica. Este último desarrollo fue impuesto por la lógica interna de la modernidad, ya que si en el plano cultural esta ofrecía abolir los desniveles mediante su misión civilizadora en las periferias, ubicar los desniveles en un plano biológico permitía perpetuarlos al asignarles bases casi inmutables [9]. La parcialidad eurocéntrica de los conocimientos y las categorías modernas pretendidamente universales saltan casi en cualquier tema que se analice.

La versión tradicional y eurocéntrica de la modernidad, representada hoy día por autores como Habermas [10], no excluye el tema del poder, y ello no tanto por su gravitación en autores como Maquiavelo y Hobbes, sino porque sus textos fundantes concuerdan en que la búsqueda de la verdad y el conocimiento no obedece a intereses puramente teóricos, sino al deseo de dominar una realidad previamente no dominada, a obtener poder sobre ella sometiéndola a diversos designios e intereses. Pero este tema del poder y el dominio será llevado a sus últimas consecuencias no en el polo metropolitano de la modernidad, sino en el colonial, cuyos ejes no son el conocimiento, la objetividad y la liberación, sino la conquista, el dominio y la explotación. Claro está que, salvo excepciones como los textos de Maquiavelo y Sepúlveda, donde el dominio se teoriza de manera explícita, el accionar de este polo no se presenta con tan crudo ropaje, sino como parte integral del proyecto universal de liberación postulado por el polo metropolitano, sin embargo su resultado programático, no accidental, es un mundo dividido en unas metrópolis que dominan y unas periferias dominadas [11]. Mientras el polo metropolitano liberaba de la esclavitud y la servidumbre a amplios sectores de la sociedad europea, el despliegue del polo colonial implicó el inicio o el agravamiento de estas formas de opresión para grupos humanos mucho más numerosos. Lejos de ser liberadas, la mayoría de las sociedades no-europeas partícipes en los procesos de modernización fueron sometidas a diversas formas de esclavitud y servidumbre, cuya intensidad a veces bordeó el genocidio o cayó en él, como con las poblaciones autóctonas del Caribe. Y aunque tales sociedades conocían previamente diversas formas de opresión, antes del impacto de la modernidad estas se articulaban en su interior, desde una cultura básica compartida, como es usual en tantas sociedades. El colonialismo moderno hará de ellas, en cambio, sociedades cuyas principales formas internas de dominio se articulan no solo desde fuera, sino desde parámetros e intereses sociales, culturales y económicos de una ajenidad nunca antes experimentada.

La historia humana con frecuencia ha sido violenta, con unos pueblos dominando a otros, y las sociedades de las futuras periferias no escapaban a ello. Pero el colonialismo moderno marca dos grandes diferencias frente a los previos procesos de conquista y sojuzgamiento. Por un lado, acaba con la previa multiplicidad de mundos separados. La exploración de África y la India, y muy especialmente la conquista de América, marcan el inicio de lo que Wallerstein ha llamado el primer sistema-mundo [12], del cual cada vez menos y más pequeños grupos humanos se mantienen al margen. Iniciada la modernidad, regiones siempre crecientes serán afectadas por esta, y bien se puede decir que la expansión ibérica de finales del XV y principios del XVI marca el inicio de la globalización. Esta primera diferencia entre el colonialismo moderno y los previos procesos de sujeción y conquista se refiere a la extensión geográfica del proceso, la segunda tendrá que ver con su intensidad. Las grandes conquistas del pasado se apropiaban espacios, objetos y cuerpos, saqueándolos en formas como el botín de guerra o el robo de mujeres, o explotándolos con formas como el tributo, el vasallaje y la esclavitud. El colonialismo moderno va mucho más allá, puesto que a todo lo anterior añade procesos de conquista mental que crean e imponen nuevas subjetividades. Los colonizados por la modernidad ya no solo deben cumplir las ancestrales tareas de trabajar, obedecer, dar placer

[8] Contundente a este respecto es el erudito libro de Antonello Gerbi: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, Antonio Alatorre (trad.). México D. F., FCE, 1993, aparecido originalmente en 1955.

[9] Para las ramificaciones de este tema durante el siglo XX, ver la colección de textos editada por Eduardo Terrén: *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona, Anthropos, 2002.

[10] Tanto un resumen de su versión de la modernidad, como una defensa de esta frente a los cuestionamientos posmodernos, aparecen en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, del que hay diversas traducciones y ediciones. Para una discusión colectiva, y eurocéntrica, de la posición de Habermas, véase Anthony Giddens et alii, *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1994.

[11] No damos a estas nociones ningún matiz esencialista. Periferias y metrópolis no son tales por poseer determinadas características esenciales, sino por su posición en una relación de fuerza que las vincula. Cuando esta relación varía o es cancelada, de igual modo varían o son canceladas su posición como periferias o metrópolis.

[12] Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System*, 3 vols. New York, Academic Press, 1974-1989. Para una explicación breve, y centrada en América, del concepto, véase de Wallerstein, Immanuel y Aníbal Quijano. "Americanidad como concepto y el sistema de economía mundo". *International Journal of Social Sciences* (París) No. 134 (1992).

y tributar; también deben absorber la cultura de sus conquistadores y prestarle adhesión a sus valores. El nuevo colonialismo, y la variante evangelizadora española es acaso el mejor ejemplo, exige que los pueblos dominados interioricen los valores de una cultura colonizadora que los considera, implícita o explícitamente, seres humanos de segunda y ciudadanos de tercera. Para las periferias la consecuencia es el surgimiento de sociedades marcadas por una trágica anomalía histórica. Si tanto las culturas premodernas como las metropolitanas modernas eran y son etnocéntricas, en tanto se juzgan a sí mismas y a las demás según parámetros creados o adaptados a partir de sus propios valores, las culturas coloniales, poscoloniales y neocoloniales son culturas exocéntricas, en tanto se juzgan a sí mismas y a las demás con valores impuestos o importados desde las metrópolis y al servicio de estas.

La modernidad metropolitana se basó, al menos parcialmente, en la búsqueda de un conocimiento que permitiera dominar las fuerzas naturales, síquicas y sociales, con miras a una cierta liberación; la periférica, en cambio, se basó en un dominio sociopolítico obtenido mediante procesos de sojuzgamiento social apoyados por una maquinaria discursiva que ayuda a reforzar y perpetuar este dominio. La modernidad echa a andar diversos procesos sociopolíticos y epistémicos; pero los fines y resultados de estos difieren según sea el polo de que se trate. Si la ciencia moderna puede ser vista como el producto arquetípico del metropolitano, el mundo colonial lo es del periférico, un polo que por la vigencia de sus efectos en el mundo (pos/neo)colonial no conoce aún su propia posmodernidad.

La modernidad, entonces, ejecutó un doble conjunto de objetivos, una doble agenda, definida por la diversa articulación de los tres ejes básicos de la modernidad como proceso global: conocimiento, dominio y liberación. Su polo metropolitano implementó una agenda que incluía algunos procesos liberadores, tan reales como parciales, basados en un conocimiento que incrementó el dominio de la realidad; el polo colonial, por su parte, aplicó otra agenda, que también trenzaba conocimiento y dominio, pero sin procesos análogos de liberación. El polo colonial no fue un accidente histórico, ni una desviación, degradación o fallo del metropolitano, algo que la cronología imposibilita. En efecto, el canon y las empresas que perfilan al polo colonial, tales como el pensamiento de Maquiavelo, la conquista de América y la discusión de Valladolid, son del siglo XVI. En tanto, habrá que esperar al XVII para la aparición del empirismo, el racionalismo y la ciencia, que dan un perfil igualmente claro al metropolitano. Así, el polo colonial inicialmente formulado e implementado al interior del mundo hispano-americano precede en un siglo al metropolitano, precedencia que si bien no establece por sí misma una determinación causal, constituye un factor que no se puede ignorar. El polo colonial no solo estaba tan articulado como el metropolitano, sino que fue más exitoso en alcanzar sus propósitos, en tanto el sojuzgamiento de las sociedades colonizadas fue más lograda que la liberación de las colonizadoras. De hecho, la lógica del polo colonial también actúa al interior del metropolitano, pues si un axioma de la modernidad en su conjunto dicta que el conocimiento está al servicio de un dominio que busca abarcar toda la realidad, era previsible que conforme se iban conociendo nuevos pueblos y culturas se buscara de inmediato dominarlos, e incluso que el proceso acabara invirtiéndose, y se buscaran nuevos pueblos con la explícita finalidad de dominarlos. El conocimiento moderno pudo, en las periferias, mostrar su lado más agresivo y mundano, quitarse la máscara de objetividad y empeño teórico con que a menudo se recubrió en las metrópolis.

Las periferias (pos/neo)coloniales son parte integrante y fundamental de la modernidad, y el mundo colonial hispanoamericano fue uno de los principales actores en el surgimiento y desarrollo de su polo periférico, sin el cual el metropolitano difícilmente se hubiera dado. Ambos polos son caras de un mismo proceso, pero es el periférico el que posibilita al metropolitano en planos como el económico y el sicológico. En el económico, el más conocido y medible, es claro que el capitalismo no hubiera podido desarrollarse de la forma que lo hizo sin los metales preciosos americanos, o si Europa hubiera debido adquirirlos a un costo equivalente al que hasta esa fecha debía pagar por los que importaba, en cantidades relativamente pequeñas, de Asia y África. Sin acumulación de capital no hay capitalismo, y sin metales preciosos americanos no podía acumularse suficiente capital. En el plano sicológico, basta recordar que toda identidad tiene una base relacional, que solo se es metrópolis frente a unas periferias, y solo se es moderno frente a unos 'otros' catalogados como (pre/no)modernos, cuando no como bárbaros, salvajes o caníbales. La modernidad, y esto es un punto esencial, no es un conjunto de metas fijas que, una vez alcanzadas, garantiza el ingreso al club de los modernos; contrariamente a lo que creyó Kant [13], no es una mayoría de edad, una meta fija establecida de antemano, sino un horizonte móvil y permanentemente redefinido por las metrópolis, que se aleja conforme

[13] Para una versión española, y una antología de textos relacionados, véase Immanuel Kant: *¿Qué es la Ilustración?*, Roberto Aramayo (ed.). Madrid, Alianza Editorial, 2004.

las periferias creen acercarse a él. Concebida no de manera absoluta sino de manera relacional, tal y como fue históricamente implementada, la modernidad es la relación de un más frente a un menos. Se es periferia no por tener ciertas características fijas, sino por tener menos de aquello que las metrópolis tienen más y que estas definen en cada momento como requisito para ser modernos. La inmensa producción discursiva creada a partir de imágenes como el caníbal, el salvaje americano y el esclavo africano, permite a Europa sentirse moderna, asumirse moderna, con independencia de los procesos históricos y las condiciones sociales que en ella existían. Todos conocemos los sacrificios humanos de algunas religiones precolombinas, no obstante pocos hablan de sacrificios humanos religiosos en la Europa de la época, pese a las miles de hogueras que ardieron por tales motivos [14]. El ejemplo no es azaroso, porque los sacrificios humanos fueron uno de los principales argumentos con que tratadistas europeos como Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria justificaron la barbarie americana, y con ella el derecho europeo a conquistar y colonizar América. Salvo excepciones como Montaigne, quien hizo ver que los americanos bien podían ser bárbaros frente a las reglas de la razón, aunque no frente a los europeos, a quienes consideraba más bárbaros [15], la imagen de la barbarie como condición propia de la realidad americana se convirtió en un lugar común. El ejemplo provisto por Hernán Cortés en su segunda carta de relación es paradigmático. Tras describir a Tenochtitlán como una ciudad no menos grande, ordenada, refinada y poblada que las mayores ciudades europeas de la época, afirma:

> ...en su servicio y trato de la gente de ella hay la manera casi de vivir que en España; y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas [16].

Dicho en otras palabras, ningún logro cultural americano elimina una barbarie vista como intrínseca, un tema que reaparecerá posteriormente en numerosos intelectuales americanos y europeos.

No se trata de discutir quién era más bárbaro o más civilizado, aunque dado el imaginario colectivo aún vigente bien valdría la pena, sino de constatar la muy diferente valoración implícita en hablar de sacrificios humanos o hablar de Inquisición y de Guerras de Religión; la diferente reacción ante la 'idolatría' greco-romana y la americana, la diferente interpretación de los sacrificios humanos religiosos en América y el sacrificio de Isaac aceptado y dispuesto por Abraham, o el que Agamenón hace de su hija Ifigenia [17]. Así, la doble faz de la modernidad también implica una doble mirada, una doble manera de leer e interpretar según se trate de las metrópolis o las periferias. Así como el feminismo ha evidenciado y analizado la doble moral aplicada a hombres y mujeres, urge evidenciar y analizar la doble medición que rige las relaciones de poder cultural entre metrópolis y periferias, que permite interpretar todo fenómeno metropolitano en clave de civilización y progreso, y todo fenómeno periférico en clave de salvajismo y retroceso. Esta doble medición permitirá que en cuestión de uno o dos siglos, la Europa enfrascada en una larga e incierta lucha con los musulmanes —a quienes debía cosas como buena parte de su matemática y su conocimiento de la filosofía griega—; la Europa que admiraba los lujos y refinamientos de Asia descritos por Marco Polo, cuya religión provenía del Cercano Oriente, y que todavía recordaba las devastaciones de las guerras, el hambre y la peste, se posicione y defina a sí misma como centro y parámetro de toda cultura y progreso. Un proceso tan eficiente como ininteligible sin la creación de unas periferias que le permiten reafirmar su condición de civilizada, de moderna, su convicción de ser el baluarte de la civilización en un océano de barbarie que, según decían, había que conquistar y colonizar para poder civilizar.

Una primera consecuencia de visualizar la modernidad como un proceso único pero desarrollado alrededor de dos polos, metropolitano y colonial, que definen un continuum donde caben numerosos fenómenos antes vistos como no-modernos, es la reconstitución del canon básico de la modernidad. En la versión tradicional, que solamente considera el polo metropolitano, todos los hechos y actores de la modernidad son europeos, y dentro de Europa la península ibérica aparece, si acaso, de modo muy marginal, soliendo adjudicarse a sus empresas de exploración,

[14] Montaigne fue uno de los pocos europeos en comparar críticamente ambos fenómenos en su famoso ensayo "Des cannibales", donde afirma: "Yo pienso que hay más barbarie en comerse un hombre vivo que en comérselo muerto; en desgarrar con tormentos y suplicios un cuerpo todavía lleno de sensibilidad, asarlo a fuego lento, hacerlo morder y desgarrar por perros y cerdos (tal y como nosotros lo hemos no solamente leído, sino visto recientemente, y no entre antiguos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos, y lo que es peor, bajo pretexto de religión y piedad), que comérselo después de muerto". *Essais 1*. Paris, Librairie Générale Française, 1972, pág. 312, traducción de BH.

[15] Hablando de la barbarie de los indígenas brasileños que son el tema central "Des cannibales", dice: "Nosotros bien podemos llamarlos bárbaros, con respecto a las reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los superamos en todo tipo de barbarie", *loc. cit*, pág. 313, traducción de BH.

[16] Hernán Cortés. *Cartas de Relación*. México D. F., Porrúa, 1994, pág. 66.

[17] Para el tema de los sacrificios humanos en Occidente, véase Franz Hinkelammert: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José, DEI, 1991.

conquista y colonización un carácter medieval, no-moderno [18]. La versión bipolar aquí propuesta amplía y reacomoda los actores europeos, y más importante, hace lo mismo con los no-europeos. Indígenas, africanos, mestizos, mulatos, zambos, criollos y demás grupos humanos creados por la proliferante taxonomía étnico-cultural con que la modernidad jerarquizó una realidad que desbordaba los marcos metropolitanos, todos ellos se vuelven actores de la modernidad. Ya no serán meros sub-productos marginales sino piezas centrales, aun en su rol de dominados y perdedores, de los procesos que permiten la emergencia y el desarrollo de la modernidad. Ya no serán solo sus desafortunados excluidos, ilusos consumidores o frustrados buscadores, sino piezas del gigante mecanismo que contiene por igual a dominados y dominadores a lo largo de un continuum altamente jerarquizado.

Algo similar sucede con el canon textual que funda la modernidad, pues de ser un corpus básicamente compuesto por textos italianos, ingleses, franceses y alemanes, pasa a incorporar los de figuras ibéricas como Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Hernán Cortés y Francisco de Vitoria y Pero Vaz de Caminha, los de mestizos americanos como el Inca Garcilaso de la Vega, Fernando Alvarado Tezozómoc y Guamán Poma de Ayala y, en etapas muy posteriores, los de afroamericanos como Du Bois. Todos los que Fanon llamó "los condenados de la tierra" hallan en esta nueva versión de la modernidad un nuevo sitio, no más próspero o alegre que el hasta ahora asignado, pero sí más digno e importante. También autores ya canónicos sufren algunos reacomodos [19], caso de Maquiavelo, quien refuerza su centralidad por haber teorizado el poder moderno, observando que el mundo no se divide en buenos y malos, o creyentes y herejes, o bárbaros y civilizados, sino en quienes mandan y quienes obedecen, y que ello no pasa por ninguna superioridad moral sino, todo lo contrario, por la mayor capacidad de disociar el accionar sociopolítico de toda regla moral.

Una segunda consecuencia es la aparición de nuevas formas de interpretar ambos polos de la modernidad, en especial el colonial. Si la tradición intelectual moderna suele aplicar distintas formas de leer y valorar textos y hechos según estos sean periféricos o metropolitanos, asumir el polo colonial conlleva releerlos y reinterpretarlos. La versión tradicional únicamente lee como modernos los hechos del polo metropolitano, ignorando o considerando accidentes históricos numerosas aristas del polo colonial. Frente a esta poderosa máquina de lectura, la versión bipolar de la modernidad reconoce los elementos liberadores del polo metropolitano, plantea sus limitaciones históricas, y enfatiza su falta de despliegue en las periferias. Sin embargo, y aquí radica la principal diferencia, no interpreta esto último como ausencia o imperfección de su modernidad, sino como el despliegue de una modernidad colonial tan moderna como la metropolitana, aunque al servicio de fines muy diferentes. La servidumbre y la esclavitud coloniales no son menos modernas [20] que su simultánea abolición en Europa.

Esta nueva óptica de lectura no solamente permite visualizar la modernidad colonial y sus relaciones con la metropolitana; permite además leer el polo metropolitano desde una óptica periférica. Así, si la versión unipolar metropolitana ha permitido leer el sojuzgamiento indígena como empresa civilizadora, la visión periférica alentada por la versión bipolar permite, por ejemplo, interpretar el racionalismo cartesiano como la creación y el dominio de una periferia interna al ser humano, constituida por todo aquello que en este es irreductible a la razón. Para Descartes, las fuentes del error son la sensorialidad y la voluntad, que deben ser sometidas al imperio de la razón, de manera no muy distinta a la aristotélica necesidad de que la mujer se someta al hombre y el esclavo al amo. Estos sometimientos de mujeres, esclavos, sentidos y voluntad, ¿no comparten acaso el mismo formato, la misma voluntad de dominio actuante en el sometimiento de americanos y africanos? ¿No se rigen todos por el mismo principio general, definido por Aristóteles en su *Política*, de que lo "superior" debe dominar a lo "inferior", de que esto último debe agradecer que lo superior lo sojuzgue?

Que el tema pueda ramificarse indefinidamente no es casual ni un mero juego discursivo. Al fin y al cabo, lo que está en juego son los conceptos básicos con que captamos, medimos y juzgamos el despliegue de la modernidad y, en esa medida, la situación misma de nuestras sociedades. ■

[18] Todorov revive esta discusión en su versión de Colón, capítulo 1 de su libro *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Editions du Seuil, 1982.

[19] Que la inclusión de nuevos textos y autores a un canon no solo lo amplía sino que modifica el sentido de los previamente incluidos, obligando a releerlos, ya lo había visto, mucho antes de las posteriores discusiones sobre la idea misma de canon, un autor tan eurocéntrico y creyente en la idea de canon como T. S. Eliot en su ensayo "Tradition and the Individual Talent" (1919).

[20] Para el tema de la esclavitud africana y la servidumbre americana como fenómenos plenamente modernos, véase de Aníbal Quijano: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *loc. cit.* en nota 8.

JON SOBRINO, CONSTRUCCIÓN DE LA ESPERANZA Y UNA TEOLOGÍA DESDE EL SUR

Jonathan Pimentel Chacón [1]

1. Introducción: La lógica del aniquilamiento, la oveja negra y el dinosaurio

Quiero iniciar este texto con dos imágenes, específicamente dos fábulas, del guatemalteco Augusto Monterroso (1921-2003). La primera fábula lleva por nombre "La oveja negra".

> En un lejano país existió hace muchos años una Oveja negra.
> Fue fusilada.
> Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.
> Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura [2].

Esta fábula introduce la lógica del aniquilamiento. Oveja negra, en el texto de Monterroso y en la historia centroamericana, hace referencia al que desea darse a sí mismo una identidad y formar un país más allá y en contradicción con las viejas y nuevas oligarquías [3]. La construcción de ovejas negras constituye un elemento central de toda lógica del aniquilamiento. A partir de este mecanismo sacrificial se sostiene y se busca desarrollar un ideologema: es necesario y por tanto no susceptible de sanción el aniquilamiento del enemigo [4]. La construcción del enemigo [5] y su condena a muerte se fundamenta en una teología de la historia en la cual pueden desaparecer, en orden a preservar el proyecto divino, acuerdos internacionales o nacionales sobre derechos humanos, por ejemplo.

Al aniqulamiento corporal y/o simbólico de las ovejas negras le sigue la lógica de la repetición. Quien repite no es libre y no lo es, en el caso del cuento de Monterroso, porque se le arranca la libertad. La lógica de la repetición es la objetivación de la voluntad del que domina. La obligación de esculpir estatuas de las ovejas negras es un recordatorio: es necesario domesticar la subjetividad y renunciar a los emprendimientos colectivos. Cuando se esculpe también se clausura la imaginación y el trabajo creativo y, con ello, el ser humano es reducido a su fuerza de trabajo. La lógica del aniquilamiento se fundamenta en la repetición y la obediencia [6]. Quien no repite y obedece es oveja negra.

---

[1] Teólogo costarricense. Profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y en el Seminario Teológico Bautista de Costa Rica.

[2] Augusto Monterroso, *La oveja negra y demás fábulas*. Managua, Nueva Nicaragua, 1982.

[3] John Saxe-Fernández, *La nueva oligarquía latinoamericana*. Heredia (Costa Rica), EUNA, 1999. Tenía razón Marx cuando en *La ideología alemana* afirmó que los valores dominantes son los valores de las clases dominantes, "las ovejas negras" tratan, con amor y alegría, de poner en entredicho esos valores.

[4] La oveja negra puede ser enemigo o loco. Cuando se le declara loco se le aniquila simbólicamente.

[5] Comenta sobre esto Mynor Mora que: "En la sociedad occidental actual, la producción ficcional... e histórica... del 'mito del monstruo', tiende a la localización de la *diferencia* social como absoluta alteridad de la subjetividad moderna, proyectándola, como singularidad *culpatoria* o *exculpatoria* sujeta de persecución y exterminio simbólico... y político", en *Los monstruos y la alteridad. Hacia una interpretación crítica del mito del monstruo*. Heredia (Costa Rica), EUNA, 2007, pág. 33.

[6] Sobre la repetición y la obediencia como fundamentos de la lógica del aniquilamiento, Monterroso escribió, también, la siguiente fábula: "Allá en tiempos muy remotos, un día de los más calurosos del invierno, el Director de la Escuela entró sorpresivamente al aula en que el Grillo daba a los Grillitos su clase sobre el arte de cantar,

La segunda fábula se llama "El dinosaurio": "Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí" [7]. El dinosaurio es una imagen de la lógica del ídolo. Una característica del ídolo es su deseo de autoperpetuación. Quien se autoperpetúa o desea hacerlo se estima divino. Pero entiende la divinidad como arbitrariedad y autosatisfacción. Esta es una divinidad falsa, porque está autocentrada y cerrada a relaciones. Del Dios judeocristiano se predica en el Nuevo Testamento que se autovació a sí mismo para encontrarse cara a cara con la humanidad. El autovaciamiento no es autosacrificio sino autodonación misericordiosa.

En Centroamérica la lógica del ídolo o la persistencia del dinosaurio se manifiesta en militarismo, xenofobia, patriarcalismo y destrucción de la naturaleza. Todos los días, cuando despertamos, el dinosaurio está ahí. El dinosaurio de Monterroso se resiste a morir. Lo hace porque en su lógica, sin su existencia el mundo dejaría de tener sentido. Por eso el dinosaurio mata a otros, porque es mejor matar para que Dios viva antes que vivir sin Dios. Se trata de la teología de la lógica del aniquilamiento y de todas las inquisiciones. La lógica del aniquilamiento está fundamentada en la teología del dinosaurio, una teología idolátrica. Todavía un comentario. Quien despierta y siente el dinosaurio es una mujer. El dinosaurio tiene un lema: viva la sumisión y la muerte de las mujeres.

Remití a estas dos fábulas de Monterroso porque creo que la *Notificatio* vaticana sobre las dos últimas obras cristológicas de Jon Sobrino tiene fundamento en la lógica del aniquilamiento. Sobrino ha querido, con limitaciones, crear desobedeciendo. El Vaticano, por ello, lo ha denominado como oveja negra. El Vaticano, y demás burocracias eclesiásticas, son dinosaurios [8]. De nosotros depende que al despertar mañana o en varios años, esos dinosaurios ya no estén con nosotros.

2. Jon Sobrino y la construcción de la esperanza

La *Notificatio* vaticana tiene un trasfondo sociopolítico. Las teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación tienen o podrían tener densidad socio-política en nuestros países. Esa densidad, efectiva o potencial, es la que el Vaticano quiere aniquilar. Cuando Jon Sobrino se propone construir una teología desde y con lo que él denomina víctimas [9], remite a las condiciones históricas de producción de pobreza en América Latina y el Caribe. Este señalamiento, al desplazar la pregunta por el empobrecimiento del plano "de lo celestial al plano de lo terrenal", convoca a los cristianos y las cristianas del continente a movilizarse permanentemente y desde su fe contra los productores y mecanismos de producción de pobreza en el continente.

2.1. La esperanza de las víctimas: Producción de encubrimiento y centralidad del cuerpo

El criterio de ingreso socio-político de Sobrino para pensar la necesidad de la construcción de la esperanza es la producción de encubrimiento. Las víctimas (si se quiere utilizar ese lenguaje) no son víctimas sin más. Sino que están insertas en lógicas de encubrimiento socio históricamente producidas y sostenidas: "Víctima o pobre es en definitiva, *el que no es*, y el que ha llegado a esa situación porque todo se lo han arrebatado" [10]. El lenguaje de Sobrino en este punto no acentúa lo suficiente la producción de víctimas o empobrecidos para diferenciarla de estados naturales. Sin embargo, su presentación general sí acentúa esta diferencia.

Las lógicas de victimización tienen como condición de posibilidad, la creación y el sostenimiento de espacios sociales de encubrimiento. El encubrimiento es un lugar social que atrae o convoca prácticas de

---

precisamente en el momento de la exposición en que les explicaba que la voz del Grillo era la mejor y la más bella entre todas las voces, pues se producía mediante el adecuado frotamiento de las alas contra los costados, en tanto que los pájaros cantaban tan mal porque se empeñaban en hacerlo con la garganta, evidentemente el órgano del cuerpo humano menos indicado para emitir sonidos dulces y armoniosos. Al escuchar aquello, el Director, que era un Grillo muy viejo y muy sabio, asintió varias veces con la cabeza y se retiró, satisfecho de que en la Escuela todo siguiera como en sus tiempos". "El grillo maestro", en *La oveja negra y otras fábulas.*

[7] *Ídem.*

[8] A las burocracias eclesiásticas también puede compararselas con el dios de la mitología griega Argos Panóptes.

[9] Con víctimas Sobrino se refiere a "el que vive encorvado bajo el peso de la existencia, pues su máxima tarea y su mayor dificultad consisten en sobrevivir, en el *silenciado*, que no tiene dignidad ni palabra que decir; es el *im-potente*, que no tiene poder para hacer valer sus derechos; es el *despreciado*, porque no alcanza a cumplir con los requisitos de la cultura impuesta; es el *insignificante*, con el que no se cuenta; y es, cada vez más, el *in-existente* para el aparato productivo. Víctima o pobre es en definitiva, *el que no es*, y el que ha llegado a esa situación porque todo se lo han arrebatado", en "Los mártires latinoamericanos. Interpretación y gracia para la Iglesia". *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, UCA Editores), No. 48 (1999), pág. 312. En sus últimos escritos Sobrino utilizará de manera indistinta las categorías de pobres, víctimas o pueblos crucificados. Sobre el uso del lenguaje de víctimas dice Sobrino que, "usamos el lenguaje de víctimas aunque éste no es lenguaje adecuadamente universal. En lo concreto, las razones para acabar como víctimas, el grado de soledad y de impotencia —o de solidaridad—, la causa por la que luchan las víctimas, o la ausencia de ellas, hacen que las víctimas sean diferentes en Auschwitz, en Hiroschima, en Ruanda, en Haití", en *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.* San Salvador, UCA Editores, 1999, págs. 491s., nota 42.

[10] *Ídem.*

violencia. Una niña o niño de la calle constituyen ejemplos de esta situación. Pero también lo son los indígenas, las mujeres y los ancianos. La discusión sobre la esperanza en América Latina, en Centroamérica en particular, debe interesarse en la acentuación y expansión de la producción de empobrecimientos o el encubrimiento en la actual fase de liberalización controlada del flujo de capitales.

La discusión sobre la producción social de espacios de encubrimiento y sobre individuos encubiertos tiene relación con la concepción socio histórica de esperanza. La perspectiva de Sobrino versa, por consiguiente, sobre las determinaciones sociales de la categoría analítica de encubrimiento y su relación con "la esperanza" entendida socio histórico y latinoamericanamente en el contexto de la incorporación asimétrica a los intercambios transnacionales del capital. El análisis se sitúa en la óptica de los producidos como empobrecidos. Se trata de un lugar epistémico y por tanto pasional. Porque el conocimiento, si quiere ser significativo, está hecho de sangre y carne.

Las situaciones de encubrimiento constituyen una producción sistémica, no situacional o circunstancial. Se siguen, por consiguiente, de lógicas que manifiestan tendencias discriminatorias que nutren instituciones que condensan y expresan violencia bajo la forma del imperio, la sujeción o la liquidación [11]. En las situaciones de encubrimiento, los individuos y sectores producidos como *invisibles* son tratados como objetos. Para la sensibilidad dominante, el empobrecimiento de sectores o individuos se "explica" por los rasgos inherentes a esos grupos e individuos (como los negros, los indígenas, las mujeres o los inmigrantes, por ejemplo) de modo que solo puede ser resuelta mediante una 'conversión' personal, muchas veces valorada imposible, paliada o reprimida. Siguiendo el imaginario de las teologías de la prosperidad, los producidos como invisibles son 'perdedores' y 'culpables' por su derrota.

Cuando se imagina personas insertas en procesos de victimización y no víctimas, conceptualmente se está diferenciando entre estados y procesos. La victimización es un proceso de negación y aniquilamiento de las personas, de su capacidad de autonomía, autoestima e imaginación creadora.

2.2. Resurrección, corporalidad y esperanza

En el mundo del capitalismo neoliberal, ya no se sabe qué son necesidades y, por ende, hemos pasado a un mundo de simulación y de fetichismo. El productivismo del capitalismo neoliberal necesita siempre acrecentar más la productividad y para mantenerla la propaganda hace necesarios todos los productos, es decir, ya no responden a una necesidad real (hambre) sino a la necesidad del mercado, al fetichismo de la mercancía y sobre todo a la gran simulación que la mediática nos trae el "fin de la historia" y la repetición como forma de existencia [12]. En un contexto como este tiene relevancia la experiencia de la resurrección reflexionada en una tradición cristiana.

La resurrección es la anticipación de lo utópico en la historia. En el sentido de que es adelanto y signo de un "lugar" efectivo pero no plenamente consumado. Es primicia, para decirlo con Pablo.

El cristianismo sostiene que la historia no se clausura, sino que está siempre abierta a la novedad. En el caso de la resurrección esta novedad es introducida desde el lugar de la contrariedad y la memoria de los vencidos. Quien resucita ha sido primeramente crucificado y, probablemente, depositado en una fosa común con muchos otros vencidos. La resurrección recupera desde ese lugar de contrariedad a Jesús de Nazareth y el kerigma primitivo hace de esa experiencia la raíz de todo su mundo simbólico. Por ello es adecuado afirmar que en el principio del movimiento de Jesús está la memoria de un vencido resucitado.

> Dios resucitó a un crucificado, y desde entonces hay esperanza para los crucificados de la historia. Estos pueden ver en Jesús resucitado realmente al primogénito de entre los muertos, porque en verdad y no sólo intencionalmente lo reconocen como el hermano mayor. Por ello podrán tener el coraje de esperar su propia resurrección y podrán tener ánimo ya en la historia, lo cual supone un ´milagro´ análogo a lo acaecido en la resurrección de Jesús [13].

La afirmación de la resurrección, y con ella del cuerpo, es una crítica de la inversión de la espiritualidad de un cierto cristianismo. El credo de la espiritualidad capitalista afirma la centralidad del flujo de capitales en las dinámicas sociales, restringe e impide el discernimiento de las leyes y declara la imposibilidad de toda novedad más allá de su propio horizonte de sentido. El Dios que surge de esta espiritualidad es un ídolo, puesto que no es compatible con la vida humana real. Es decir la vida del ser humano en relación con todos los demás organismos vivos y no vivos.

Una adecuada teología de la resurrección y del cuerpo es una teología práctica. Esta teología está ejemplarmente presentada en la "Parábola del Buen

[11] *Ídem.*

[12] B. de Souza Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Traducido al español. Madrid, Trotta, 2005, págs. 115-140.

[13] Sobrino, *Jesús en América Latina.* Santander (España), Sal Terrae, 1982, pág. 240.

Samaritano" [14]. La parábola devela y anuncia. Devela la "paradoja de la ley": mientras las leyes pueden ser enunciadas a partir de criterios centrados en la vida humana, pronto pueden devenir auto-referenciales y el ser humano se vuelve incapaz de discernirlas. Con esto aparece la paradoja (maldición para Pablo) de la ley, la incapacidad de ser libre y, con ello, la imposibilidad de reconocer en el acercamiento misericordioso al otro la oportunidad de hacernos como Dios. Esto es, de autoproducirnos una *kenosis*. Si no hay *kenosis* se vuelve imposible la conformación de relaciones gratificantes en la pareja, la familia y los movimientos populares. *Kenosis* no es, por consiguiente, olvido de sí mismo y sacrificio. Sino encuentro solidario y acompañamiento crítico.

Puede entenderse la *solidaridad kenótica* [15] como un criterio epistémico y hermenéutico fundamental para el acceso a la comunión con Dios, porque, parafraseando a José Ignacio González Faus, la fe en Dios como amor, por muy religiosa que se pretenda, y quizá por ello, se vuelve im-pertinente cuando no se concreta en una apuesta plena por la sustentabilidad de la vida. Y la apuesta por la sustentabilidad de la vida, aunque se predique humanista, pierde radicalidad y novedad y, por tanto, se vuelve también im-pertinente cuando no se concreta en una opción radical por los empobrecidos [16]. Desde esta perspectiva se impone pensar la teología como una práctica realizada desde el lugar del niño y la niña de la calle, el extranjero indeseable y de la prostituta. A eso precisamente es a lo que Dios aspira con su propio anonadamiento. De todo esto están muy lejos la mayoría de profesionales de la religión y sus instituciones de formación.

Lo que anuncia esta parábola es la "inteligencia del discernimiento". Las sociedades e instituciones centradas en el cumplimiento de la ley son incapaces de discernir. Por eso están dispuestas a matar por el cumplimiento de la ley. Aun cuando la ley diga que no se debe matar. Quien discierne las leyes parte de un punto de partida centrado en el empobrecido: la ley está hecha para el ser humano y no el ser humano para la ley. Está declaración antecede a cualquier otra en las tradiciones de la inteligencia del discernimiento. Afirma, a la vez, la libertad humana frente a toda institución o Dios. Quien discierne es libre. La inteligencia del discernimiento tiene como propósito político construir las posibilidades para que el ser humano pueda autoliberarse y, entonces, esté en condiciones de discernir. La teología es una forma de estar en y con el mundo.

[14] Sobrino, "La iglesia samaritana y el principio misericordia", en *Sal Terrae* (Santander, España) No. 927 (1990), págs. 665-678.
[15] Retomaremos esto posteriormente.
[16] José Ignacio González Faus, *Calidad cristiana*. Santander (España), Sal Terrae, 2006.

> La esperanza versa en directo sobre la justicia, no simplemente sobre la supervivencia; sus sujetos primarios son las víctimas, no simplemente los seres humanos; el escándalo que debe superar es la muerte inflingida injustamente, no simplemente la muerte natural como destino [17].

La relación entre resurrección, corporalidad y esperanza está, llevada a sus últimas consecuencias, en el centro de la propuesta de Sobrino [18]. Sin la existencia del cuerpo no es posible la resurrección y, por ende, no es posible la esperanza. Podemos afirmar que la raíz de toda esperanza, vista desde la teología del teólogo salvadoreño, es la creación de espacios de goce y satisfacción corporal responsable. La Cristiandad se enfocó muy temprano en el disciplinamiento y la censura del cuerpo. Por eso las iglesias de Cristiandad son anti-utópicas y se rigen a partir del principio del castigo [19]. Este proceso se explica por la imperialización del cristianismo. Lo que en principio fue un movimiento de afirmación de la libertad del cuerpo y comunión con Dios, vale decir con los hermanos y las hermanas, pasó a ser cooptado por una institución de disciplinamiento de la subjetividad.

Políticamente esto es significativo: el criterio de ingreso a lo real social latinoamericano y caribeño no son las condiciones de sobrevivencia, sino las condiciones que impiden o fortalecen las relaciones de goce y satisfacción individual y social responsable. Este goce y satisfacción Sobrino lo relaciona con producción de humanidad (colectivos responsables y diversos) y con ello procura superar el reduccionismo que identifica el goce con el procedimiento (en América Latina y el Caribe no produce satisfacción sino hastío) de penetración violenta del macho en la hembra o, de la hembra que se imagina macho.

3. Existencia resucitada y el *intellectus amoris*: Amor, conflicto y esperanza

En su artículo "La utopía de los pobres y el Reino de Dios", Sobrino menciona tres presupuestos mínimos, pero fundamentales, para construir esperanza y

[17] *Jesús en América Latina, op. cit.*, pág. 84.
[18] Sobrino, *La fe en Jesucristo, op. cit.*, págs. 565-596.
[19] Ver Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. Traducido al español por Renato Valenzuela. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992. Para este autor, por ejemplo, el rasgo central de la mayoría de los movimientos heréticos del occidente cristiano es el intento de restaurar la cognición corporal al centro de la concienticidad humana.

para cumplir con el proyecto político de revertir la historia desde y con los empobrecidos.

a) *Sin conversión no se puede revertir la historia*: La conversión tiene como una de sus condiciones de posibilidad la conversión del propio corazón, con*versión* del corazón y re-*visión* de la historia son absolutamente necesarias para cambiar la historia [20]. Se trata del proyecto evangélico de la *metanoia*. En los evangelios este cambio radical se expresa en las comidas y en la conversión paulatina hacia una universalidad que todavía hoy sigue siendo proyecto.

b) *Sin verdad no se puede revertir la historia*: Las víctimas desenmascaran la verdad que otros tratan de esconder, sin reconocer esa verdad que manifiestan las víctimas no hay esperanza. Esta es una afirmación epistémica: el privilegio epistemológico de los empobrecidos. Esto no es, en ningún sentido, olvido de la ambigüedad de toda práctica humana. Es apuesta y fidelidad evangélica.

c) *Sin sueños no se puede revertir la historia*. Un testimonio de una mujer salvadoreña condensa el pensamiento de Sobrino:

> Primero Dios que cuando haiga liberación ya no tendrá que pasar nadie otra cosa más. Ya quedará todo sano, siempre trabajando, pero sin que a uno le traten mai porque no es señor y no sabe leer... Entonces, eso pienso yo. Volveremos a doblar la milpa y nos dará gusto. Y tendremos los primeros elotillos del lugar, allí no más, en la casa donde antes sembrábamos. Y en la milpa, todos contentos. Recogeremos, pues, los elotes, ¿verdad que sí? Primero Dios [21].

Sin esta capacidad de imaginar-soñar una mejor humanidad no es posible revertir la historia. Por eso las teologías institucionales o la teología entendida como profesión no puede colaborar en el proceso de construir una mejor humanidad: es incapaz de arriesgar, imaginar y soñar. Está preocupada por su sobrevivencia, por puestos de poder administrativo y por figurar en eventos internacionales. Esta teología produce vacíos conceptuales y aburrimientos perpetuos. Repite a otros y se contenta con la deferencia de obispos, pastores y demás burócratas de la religión [22]. Quien sueña se sabe en riesgo y, en Centroamérica, este riesgo es el de la propia vida.

[20] Sobrino, "La utopía de los pobres y la esperanza de las víctimas", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, UCA Editores) No. 56 (2002), pág. 164.
[21] *Ibid.*, pág. 165.
[22] Este año todas las burocracias eclesiástica se han reunido. En el momento que escribo estas líneas se reúnen, en Aparecida, Brasil, todos lo varones del CELAM y otros altos jerarcas del *Top ten Vaticano*. Los que se autodenominan protestantes ya tuvieron, este año, su oportunidad de hacer viajes y tomar fotografías.

3.1. Amor, conflicto y esperanza

En la raíz de la esperanza está el amor conflictivo [23]. Sobrino específica así esta apreciación:

> Aunque el amor se extiende en principio a cualquier tipo de relaciones que se crean entre personas... la historia de Jesús da claro testimonio de que no puede faltar la eficacia del amor para configurar toda la sociedad... desde la justicia del Reino de Dios se mantendrán y cobrarán nuevas formas las diversas expresiones de amor [24].

El amor conflictivo obedece a las opciones previas de un amor parcial, eficaz y sociopolítico. El amor debe darse a favor de y por esto necesariamente en contra de. Si el amor de Jesús fue *para* todos, su realización concreta le supuso estar en un primer momento *con* los oprimidos y *contra* los opresores, precisamente por querer humanizar a todos ellos, hacer de todos ellos hermanos ya en la historia y verificablemente. Por eso, extraña que iglesias, pastores y fieles declaren que la neutralidad es el lugar privilegiado de la existencia cristiana.

Esta postura se enfrenta con la agustiniana *(Acerca del libre arbitrio)* que predica el amor, sobre todo a los esclavos, siempre y cuanto estos no deseen. Específicamente los esclavos, para ser amados, absueltos y liberados de la culpa, deben renunciar a desear el Reino en la tierra. Con esto el amor se convierte en una manera de ontologizar la condición de esclavo.

El amor debe ser verificable. Lo importante de la verificación es que, a través de esta, se traslada el proyecto humano de la pura intencionalidad a lo histórico factual. En el evangelio esto está ilustrado con la visita de los discípulos de Juan el Bautista a Jesús. Cuando estos le preguntan por su identidad, él remite a sus obras. La identidad cristiana no puede ser un *a priori*.

La esperanza es dialéctica. Este carácter dialéctico de la esperanza es importante porque ayuda eficazmente a desenmascarar la dimensión de negatividad de la que está saturada la realidad —que se quiere encubrir—, como si la realidad histórica fuera una *tabula rasa*, transida de inocencia, con posibilidades simétricas hacia el bien o el mal. Pues bien, las cosas no son así. "Víctimas" dice correlación trascendental a "verdugos", y eso tanto en el caso de víctimas individuales como grupales.

La esperanza, para ser tal, ha de estar ligada a un proyecto de humanidad. Por ello tiene carácter sociopolítico, es decir, se manifiesta en movimientos

[23] Sobrino, *Jesús en América Latina*, , *op. cit.*, págs. 214-217.
[24] *Ídem*.

con deseos de recaracterizar su existencia personal y social. Por condensar y expresar deseos sociales que se estiman liberadores y tratar de institucionalizarlos (o animar con esos deseos las instituciones existentes) requiere criterios de valoración. En esta perspectiva la esperanza deja de ser "algo dado" o preexistente y se convierte en proceso y gesta.

3.2. Esperanza y ética de la solidaridad

Es en la organización entre "víctimas y no víctimas" que puede surgir la esperanza [25]. Esta idea está ligada a su propuesta de una ética de la solidaridad. La solidaridad, advierte Sobrino, es convocada por las víctimas [26].

> La solidaridad que surge de esa convocación no es mera *ayuda* humanitaria. Ésta es, obviamente, saludable y necesaria, y es una respuesta correcta a una exigencia ética. Pero si la solidaridad fuese solo ayuda, no pasaría de ser una limosna magnificada, con la que el donante da algo de lo que tiene, sin que por ello se vea comprometido en lo más profundo suyo personal ni se vea urgido a mantener esa ayuda. En la solidaridad, sin embargo, ese primer movimiento de ayuda compromete a las personas a niveles más profundos que el mero dar, y se convierte más en un proceso continuado que en una ayuda puntual [27].

Conviene señalar tres características de esta comprensión de solidaridad:

1) la verdadera solidaridad surge a partir del contacto con las víctimas;
2) la solidaridad no es únicamente una ayuda puntual, sino un proceso, testimonio socio histórico;
3) la solidaridad involucra hasta lo más íntimo del que la ejerce.

El primer paso de la solidaridad, de acuerdo con Sobrino, es que los "otros", virtuales empobrecidos ayuden a cargar con el peso de la realidad de los pueblos crucificados, lo cual supone cargar ellos mismos, de alguna forma, con ese peso [28]. Esta es la disposición *kenótica* a la que se hizo referencia antes. Ahora se relaciona directamente con la miseria de la cruel inhumanidad y con el ofrecimiento evangélico de cuidado y amistad.

A esto le sigue "captar que —inesperadamente—, en ese cargar con la realidad, la realidad carga con ellos. El pueblo crucificado carga con ellos, les ofrece luz, fuerza y ánimo" [29]. Así expresa su conclusión:

> Y entonces, la relación que se entabla es la de dar luz y recibir. Se rompen, en lo posible, actitudes seculares que parecían irrompibles e intocables entre "ayudados" y "ayudantes". Y se llega a la conclusión existencial de que nadie debe ser tan prepotente como para pensar que solo puede dar y no recibir. Y nadie puede ser tan timorato como para pensar que solo puede recibir y no dar [30].

Esta declaración permite ligar resistencia y lucha socio histórica con esperanza. La esperanza humana no es algo que exista. Es un referente orientador para una práctica que debe ser socialmente gestada. La esperanza humana debe ser socialmente producida para todos los individuos. Y por todos o desde todos ellos. Jesús mismo experimenta está conversión de la que habla Sobrino en su encuentro con la sirofenicia, y Pedro con Cornelio y el mismo Sobrino por medio de su contacto con el pueblo salvadoreño.

Aunque se considere que "las víctimas" están insertas en procesos de victimización (producto de la creación de espacios de vulnerabilidad social) ser víctimas no es su identidad. Sus identidades se forman en los procesos de lucha y resistencia que procuran cancelar situacional y estructuralmente las lógicas de victimización en las que están insertas. Es precisamente en estos procesos y en su acompañamiento donde emerge la esperanza. Sobrino denomina al acompañamiento y la presencia activa en estas luchas de identidad y creación de humanidad, ética de la solidaridad. Solo la solidaridad, que incluye el reconocimiento de cada persona como capaz de significar su propia existencia, es lo que puede gestar y sostener esperanzas en América Latina y el Caribe.

Desde luego esto no es algo nuevo, forma parte de los mejores señalamientos de las primeras versiones de las teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación: la raíz de una teología con deseos liberadores, es o son las luchas (diversas y diferenciadas) de quienes desean imprimirle, a la existencia latinoamericana y caribeña, otro talante humano [31].

---

[25] Sobrino, *Terremoto, terrorismo y barbarie*. San Salvador, UCA Editores, 2004, pág. 152.
[26] *Ibid.*, pág. 153.
[27] *Ibid.*, pág. 156.
[28] *Ídem*.
[29] *Ibid.*, pág. 159.
[30] *Ibid.* La idea había aparecido primeramente en Jon Sobrino, "Conllevaos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad cristiana", en *Estudios Centroamericanos* (San Salvador, UCA Editores) No. 401 (1982), págs. 157-178.
[31] Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en *Resurrección de la verdadera iglesia*. Santander (España), Sal Terrae, 1984, págs. 21-54.

4. Una teología desde el Sur: Las nuevas soledades de América Latina y el Caribe y una práctica teológica barroca

En cada uno de nosotros, latinoamericanos y latinoamericanas, vive un viejo coronel esperando que alguien le escriba. Al final, quizá, no todo será mierda.

En la reconstrucción histórica y en los criterios de análisis sobre "el quehacer teológico latinoamericano y caribeño" es importante, sin desconocer su efectivo anclaje clerical, destacar otras raíces sociales de nuestra vivencia teológica: jóvenes, grupos de mujeres, pueblos originarios, diálogos entre creyentes y no creyentes religiosos. Estas son las discusiones y prácticas que más convocan la producción de varias teologías latinoamericanas y caribeñas desde ahora y en el futuro cercano. Se trata de no hacer teología para adular sino para apropiarnos de nuestras raíces y asumir como proyecto hacerlas efectivas hoy. Para que las raíces sean efectivas deben discernirse y criticarse. Las historias de las teologías latinoamericanas y caribeñas tienden a ser historias sobre héroes y no sobre procesos, gestas y conflictos. Solamente este proceso puede dar cuenta de las nuevas y no tan nuevas soledades de América Latina y el Caribe: el hastío de las juventudes en las urbes, los endeudados de capas medias, travestis, homosexuales, migrantes, trabajadoras/es del sexo y la naturaleza.

Ahora, si a la necesidad y posibilidad de producir una teología desde y con América Latina y el Caribe se le liga con la experiencia de las teologías latinoamericanas y caribeñas en las décadas del sesenta y el setenta, debe decirse que sus figuras más visibles provenían, efectivamente, de una raíz clerical. Sin embargo, fueron posibles gracias a otras raíces sociales y espirituales. Lo que ocurre, entonces, es una disputa entre raíces. Si se mira desde esa generación predominó (por la imposibilidad de crear una iglesia popular y por su poca incidencia en el caso protestante) la referencia clerical y la fragmentación. Está pendiente la reconstrucción de las historias de las teologías latinoamericanas y caribeñas.

Hacer una teología desde el Sur es adentrarse en la Comála de Juan Rulfo (1918-1986). Debemos ocuparnos de nuestros muertos, de los vivos y de nosotros mismos. Rechazar y denunciar al Dios del padre Rentería como ídolo. Convocar al Dios de Jesús todos los días, si no amamos, insistía Juan Luis Segundo (1925-1996), Dios no viene ni podemos comunicarnos con Él. El Sur es una multiplicidad de raíces, hay un espejo en cada rostro. El Sur es grande y empobrecido, celebra e invita a sus celebraciones; se niega a dejarse morir y asiste, con dignidad y valor, a sus luchas. En este sentido el Sur es una experiencia de sufrimiento contestado, un modo de rebelarse contra los imperios, de asumir la bandera del sufrimiento humano y mostrar la pérdida de humanidad que acompaña a la tarea imperial y colonial.

El Sur nos convoca en su grito profundo de selva y en el grito amarillento de sus ciudades y anillos de miseria. El Sur nos llama desde la herida del cristianismo y la memoria de muchos fuegos que no se han extinguido. Las teologías latinoamericanas y caribeñas no son el Sur ni tampoco las instituciones teológicas. El Sur somos todos y todas cuando, como el Ti Nöel de Carpentier, nos adentramos en la aventura de la libertad y en la práctica de liberación con nuestros hermanos. El Sur es una oferta de humanidad, por lo tanto universal. Luego, el Sur no es un lugar geográfico sino experiencia de contraste y espiritualidad.

Más conceptualmente, una teología desde el Sur supone la asunción de un lugar real y simbólico que facilita una hermenéutica *diatópica* (que ayuda al conocimiento a través del reconocimiento de las diferencias renunciando a cualquier saber preeminente) [32]. El lugar es el *barroco*, una propuesta de afirmación artística que tiende a la hiperbolización y, por ende, subversiva, que rompe con los cánones mediante la desproporción, la risa y la irreverencia. Juan Carlos Monedero lo sintetiza bien:

> La mentalidad barroca... es estructuralmente frágil, y de ahí que permita la transgresión. El barroco juega, por ejemplo, con la risa en las procesiones y asume la hipocresía de las indulgencias. Desde esa flaqueza estructural es desde donde se permite la ridiculización del poder. La condición excesiva del barroco abre paso a todas las desmesuras (también a la pérdida de todas las jerarquías) y, por tanto, deja abierta una puerta para debilitar el poder [33].

La *theologia crucis* sobriniana es un barroquismo. Hace mofa, desde los pueblos crucificados, de los excesos de la modernidad (progreso infinito, monstruos) y de las oligarquías que sentencian: las utopías están desarmadas (J. Castañeda). Desde la cruz todo poder del mundo puede ser transgredido. El barroquismo sobriniano ridiculiza las teologías asépticas y sus alternativas normales: las únicas alternativas ante la crisis permanente son la guerra y la producción bélica.

---

[32] En esta sección me han sido útiles las propuestas de B. de Souza Santos.

[33] Juan Carlos Monedero, "Presentación", en B. de Souza Santos, *El milenio huérfano*, *op. cit.*, pág. 68. La descripción de Monedero con respecto al poder es inadecuada. El poder no es algo que está localizado en un lugar particular sino que está difuminado en las relaciones sociales.

Sobrino "mira a la cara a lo negativo", lo devastado, lo absurdo y la radicalidad del mal y les aplica una fuerza, la energía del pensar amoroso y misericordioso: *intellectus amoris et misericordiae.*

Epílogo: Contra el terrorismo del presente [34]

Uno de los problemas con los que se enfrenta Sobrino es la pregunta por el sentido. Se trata de profundizar la negatividad del momento presente, preguntar por sus raíces socio-históricas y la exigencia de una práctica humana que colme las precariedades actuales en forma total y definitiva. ¿Dónde puede descubrirse el sentido último; en la realidad presente, en la totalidad de lo existente, en las posibilidades ilimitadas del ser o, más bien en un lugar que todavía está parcialmente oculto? Esta pregunta atraviesa toda la obra de Sobrino.

La esperanza brota y se construye a partir del principio insatisfacción. El teólogo debe oponerse al academicismo incipiente que se excita al nombrar lo que existe. Más bien, la teología, la espiritualidad, el arte, contienen un excedente que apunta a la utopía, lo que los empobrecidos no son y lo que deberían ser.

La construcción de la esperanza pasa porque impidamos que el mundo se cancele, aun cuando todavía ese mundo sea juzgado y condenado, todavía, porque lo que "naturalmente es". Se trata de pensar desde el vencido resucitado, es decir desde la burla de Dios hacia los sabios de este mundo y desde la "persistencia del no" de los que desde sus cuerpos se organizan y salvan sus memorias para reinventar el presente. La esperanza no se construye apelando al futuro prometido sino a las necesidades insatisfechas.

Por el coraje de imaginar todo esto y tratar de compartirlo, se desea el silencio de Sobrino. Quien lo desea no es únicamente el *Vaticano*, sino todos los que han interiorizado el presente como el lugar de no retorno y han hecho de la miseria una excusa para ser correctos y no insurrectos.

[34] "Es verdad, y la verdad mayor, que existe y persiste otro tipo de terrorismo [mal] —en definitiva más originario, y por ello más peligroso, y más cruel, porque mata a muchísima más gente— de cuya esencia 'aterradora' poco se habla: el terrorismo del hambre y la pobreza, el que causa millones de excluidos y refugiados, el que arrumba al sida a la ignorancia y al desprecio. La conclusión es que millones de seres humanos viven hoy 'aterrorizados', no por acciones concretas violentas, sino por estructuras inhumanas, violadoras de lo humano. Este tipo de barbarie sólo mínimamente se da a conocer de forma oficial y no se organizan campañas para comunicarlo de forma masiva". Jon Sobrino, "Redención de la barbarie y el terrorismo", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, UCA Editores) No. 54 (2001), pág. 219.

Referencias bibliográficas

Berman, Morris. *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente.* Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992, traducido al español por Renato Valenzuela.

B. de Souza Santos. *El milenio huérfano.* Traducido al español. Madrid, Trotta, 2005.

González Faus, José Ignacio. *Calidad cristiana.* Santander (España), Sal Terrae, 2006.

Monterroso, Augusto. *La oveja negra y demás fábulas.* Managua, Nueva Nicaragua, 1982.

Mora, Mynor. *Los monstruos y la alteridad. Hacia una interpretación crítica del mito del monstruo.* Heredia (Costa Rica), EUNA, 2007.

Saxe-Fernández, John. *La nueva oligarquía latinoamericana.* Heredia (Costa Rica), EUNA, 1999.

Sobrino, Jon. "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en *Resurrección de la verdadera iglesia.* Santander (España), Sal Terrae, 1984.

Sobrino, Jon. *Jesús en América Latina.* Santander (España), Sal Terrae, 1982.

Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.* San Salvador, UCA Editores, 1999.

Sobrino, Jon. "La iglesia samaritana y el principio misericordia", en *Sal Terrae* (Santander, España) No. 927 (1990), págs. 665-678.

Sobrino, Jon. "Los mártires latinoamericanos. Interpretación y gracia para la Iglesia", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, UCA Editores) No. 48 (1999), págs. 237-255.

Sobrino, Jon. "La utopía de los pobres y el Reino de Dios", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, UCA Editores) No. 56 (2002), págs. 145-170.

Sobrino, Jon. "Redención de la barbarie y el terrorismo", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, UCA Editores) No. 54 (2001), págs. 213- 225.

Sobrino, Jon. *Terremoto, terrorismo y barbarie.* San Salvador, UCA Editores, 2004. ■

COMUNICACIÓN ALTERNATIVA. COMUNICACIÓN POPULAR.

Los caminos de la transformación social desde los movimientos sociales

Yanet Martínez Toledo

Toda investigación es un proceso de discriminación, pero es al mismo tiempo una forma de acercarnos al mundo. Con esta, pretendo, realizar un acercamiento al discurso político del EZLN, fundamentalmente a partir de las declaraciones que han emitido en los últimos doce años de existencia, incluyendo entrevistas, ensayos y seguimientos mediáticos que a lo largo de ese tiempo han contribuido a conformar un cuerpo que podemos llamar discurso zapatista. Por eso, más que hacer un catálogo de fechas, eventos o discursos tomo elementos del accionar político de los zapatistas del EZeta, en primer lugar para que les escuchemos, en segundo lugar para entablar alguna especie de diálogo con su obra. En tercer lugar, porque dentro de este proceso de investigación son lo que en términos de Educación Popular llamaríamos: partir de la práctica.

En el proceso de diálogo con los discursos del EZLN seleccionados se aprecia una diferenciación tipográfica entre lo que dicho movimiento expresa de sí mismo y lo que ha sido tomado de ensayos, revisiones o la propia opinión de la autora de este texto. Todo lo que se refiere al discurso del EZLN va en letras "normales". Las diversas acotaciones, notas y comentarios aparecerán en "cursivas".

La segunda parte se corresponde con un análisis de lo que debe ser la comunicación alternativa y popular, partiendo de los modos en que el EZLN ha sido capaz de articular ese discurso que se presenta en la parte primera del texto. En este sentido podría decirse que la primera parte intenta en común las experiencias comunicativas de este movimiento. La segunda forma parte de la reflexión de dichas prácticas.

1. Movimientos sociales en la producción de otra comunicación: EZLN

"De lo que somos"

Cuando el 1 de enero de 1994 aparece el EZLN como sujeto de lucha en el amplio escenario de la sociedad mexicana, el EZLN representó un desafío que el gobierno, sus intelectuales y sus voceros afines, en los medios de comunicación, todavía no terminan de asimilar. El nombre de zapatistas ha provocado no pocas discusiones, pues para unos se trata de una auténtica continuación de la tradición de lucha por derechos sociales que se constituye desde principios del siglo XX, para otros es cuestión de una interpretación "neo" de ese zapatismo primigenio, y para otros no es más que un apoyo en una historia para "autotitularse" zapatistas pero les niegan esa continuidad (Ceceña, López Monjardin, Manzo, Morguel, 2000).

Pero, ¿cómo se ven los actores políticos que intervienen en esta lucha? Nosotros somos los zapatistas del EZLN, aunque también nos dicen "neo zapatistas". Bueno, pues nosotros los zapatistas del EZLN nos levantamos en armas en enero de 1994 porque vimos que ya está bueno de tantas maldades que hacen los poderosos, que sólo nos humillan, nos roban, nos encarcelan y nos matan, y nada que nadie dice ni hace nada. Por eso nosotros dijimos que "¡Ya Basta!", o sea que ya no vamos a permitir que nos hacen menos y nos traten

peor que como animales. Y entonces, también dijimos que queremos la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos, aunque más bien nos concentramos en los pueblos indios. Porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo (EZLN, 2005).

"Hoy decimos ¡basta!"

El pasado 17 noviembre en Apodaca, Monterrey, durante la celebración del 23 aniversario del EZLN el Subcomandante Insurgente Marcos sintetizó los orígenes, postulados y credos de la organización. El hecho de estar en Monterrey ofrece la oportunidad de recordar el surgimiento.

En Monterrey, Nuevo León, hace más de 37 años, un pequeño grupo de personas nacieron lo que llamaron Fuerzas de Liberación Nacional. Desde su origen la dotaron de una ética de lucha que después heredaríamos quienes somos parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Subcomandante Marcos, 2006).

Esta primera historización del movimiento se suma de manera concreta a la línea del discurso zapatista que desde sus inicios ha encontrado en la historia mexicana su asidero y su razón de ser. La lucha social de este movimiento que desde el año 1994, en su Primera Declaración en la Selva Lacandona, expresa con claridad la herencia de lucha de la que parte. Una herencia con 500 años de existencia por mediación de la resistencia indígena ante la colonización y la conquista. Una herencia de luchas en contra del despojo de sus tierras y sus derechos que afectaron a los pueblos originarios de México, pero que afectó también a los campesinos y obreros que fueron naciendo y sufriendo a lo largo de esos siglos, la opresión primero del reino español y luego de las burguesías nacionales.

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios aplicación líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros (EZLN, 1994).

Al ubicar la tradición su tradición de lucha en un calendario que ya habita más de 500 años el EZLN se reconoce como una organización de carácter popular, marcada por la lucha militar guerrillera, pero fundamentalmente por un interés por existir no como fuerza de "vanguardia" importada en la zona paradójicamente más pobre del territorio nacional; sino por proponer una transformación social desde dentro de las organizaciones populares: desde abajo y desde la izquierda.

En su deuda histórica con las Fuerzas de Liberación Nacional nacidas en Monterrey el EZLN reconoce su herencia en lo que respecta al trabajo social de esta organización.

...sustentaron su economía y su tamaño en el trabajo político entre la población explotada, despojada, despreciada, reprimida... alimentaron lo que llamaron "acumulación de fuerzas en silencio", esperando el momento en que el pueblo, nuestro pueblo, requiriera de los modestos esfuerzos de una organización marcada por la frase del general insurgente, Vicente Guerrero, de "vivir por la patria o morir por la libertad"... No calcar manuales e importar teorías, análisis y experiencias extranjeras y extrañas, sino enriquecer las ciencias y las artes de la lucha con la historia de México y el análisis de nuestra realidad concreta. No imponer, ni con armas ni con argumentos, la idea propia, sino escuchar, aprender, convencer, crecer. No seguir el calendario de arriba, sino ir construyendo el calendario de abajo (Subcomandante Marcos, 2006).

La herencia de las Fuerzas de Liberación Nacional que asume el EZLN no solamente habla de una tradición de lucha popular que en México nace con Zapata y Villa, nos habla de una lucha popular que a partir de la década de los sesenta crece en el imaginario y la praxis mexicanos y que contiene en su haber la necesidad de formular, recrear y reconstruir las relaciones sociales no solo entre dominados y dominadores, sino al interior de las organizaciones populares. Una de ellas y quizá la que marca la diferencia con respecto a las organizaciones populares de corte tradicional es el de hacer la revolución en la cotidianidad. La de crear en el día a día la revolución. En términos prácticos esto se traduce en autonomía económica y política. En el trabajo en las comunidades, en las bases zapatistas, en los caracoles, las juntas de buen gobierno, *las transformaciones sociales se viven en su constante conflictividad; en la plena conciencia de que* las condiciones objetivas y subjetivas *únicamente se hacen posibles mediante la praxis.*

El EZeta *piensa y repiensa su lugar en la lucha social: un lugar que es también herencia de otras prácticas de transformación social. En su discurso político habla de esperar* el momento en que el pueblo, nuestro pueblo, requiriera de los modestos esfuerzos. *Como movimien-*

to, resalta la crítica al vanguardismo, a las prácticas jerarquizadas y conductistas que han sido pan de cada día en los modelos de dirección revolucionaria experimentada en nuestro continente. La cuestión de la lucha revolucionaria no es apenas una cuestión de lucha de guerrillas, sino de lucha cultural, de transformación de prácticas sociales que nos habitan en nuestra cotidianidad y que es política en todas y cada una de las dimensiones de su accionar.

El reclamo al derecho de vivir como sujetos sociales permite la articulación de las diferentes fuerzas sociales que confluyen en Chiapas. Fuerzas indígenas, en su mayoría, pero que en su lucha han recibido el apoyo y acompañamiento de otras organizaciones y grupos sociales igualmente afectados por las políticas neoliberales y que desde el año 1994 han decidido acompañar al EZLN, han decidido hablar en sus lenguas para expresar no solo demandas, no solo para denunciar olvidos y violaciones sino para construir alternativas.

Bueno, pues empezamos entonces a echarle ganas a los municipios autónomos rebeldes zapatistas, que es como se organizaron los pueblos para gobernar y gobernarse, para hacerlos más fuertes. Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades. O sea que no es que viene alguien de afuera a gobernar, sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan. O sea que si el que manda no obedece al pueblo, lo corretean, se sale de autoridad y entra otro (EZLN, 2005).

La propia praxis del movimiento ha llevado a la producción de transformaciones en el seno de la organización, partiendo de lo sui géneris de la constitución de la misma. Se trata, eso queda claro, de una organización político-militar que en las condiciones actuales se ve obligada a conjugar las formas de estructuración jerarquizada y unidireccional de las prácticas militares con las exigencias de las comunidades en las que se ha insertado.

Y también vimos que el EZLN con su parte político-militar se estaba metiendo en las decisiones que les tocaban a las autoridades democráticas, como quien dice "civiles". Y aquí el problema es que la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército, y vimos que no está bien eso de que está arriba lo militar y abajo lo democrático, porque no debe de ser que lo que es democrático se decida militarmente, sino que debe ser al revés: o sea que arriba lo político democrático mandando y abajo lo militar obedeciendo. O tal vez es mejor que nada abajo sino que puro planito todo, sin militar, y por eso los zapatistas son soldados para que no haya soldados... lo que hicimos fue empezar a separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organización autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas. Y así, acciones y decisiones que antes hacía y tomaba el EZLN, pues se fueron pasando poco a poco a las autoridades elegidas democráticamente en los pueblos (EZLN, 2005).

"Al pueblo de México y al mundo
pero sobre todo al mal gobierno"

La lucha por la recuperación de la voz del pueblo indígena chiapaneco no ha sido un proceso en el que únicamente haya participado el EZLN En los comunicados emitidos por el EZLN desde el levantamiento del primero de enero de 1994 atraen a primera vista elementos diferenciadores con respecto a los modos de producir discurso político, por lo menos al estilo en que lo había hecho la izquierda política hasta el momento.

Pueblo de México: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia* y *paz*. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático (Primera Declaración de la Selva Lacandona).

Desde el año 1994, con la aparición en medios como La Jornada y el diario El Proceso de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, se inició un largo camino de diálogo y comunicación entre el EZLN y otras organizaciones, pero sobre todo con los grupos sociales que la propia organización denominó sociedad civil. *No quiere esto decir que la voz zapatista llegue a todos por igual, ni siquiera que los grandes medios mexicanos los presenten de otra manera que no sea la de bandidos y provocadores. Aun así, resulta necesario señalar que en el mundo de las publicaciones alternativas el movimiento zapatista ha encontrado no solamente un espacio de difusión sino de debate constante en torno a sus propuestas y a los modos en que ha ido insertándose, con su práctica, en la realidad social, mexicana y regional* [1], *quienes han hecho público el llamamiento zapatista al diálogo.*

[1] El apoyo al movimiento zapatista, así como el seguimiento de sus campañas, declaraciones y discusiones acerca de lo que es y significa el EZLN se pueden encontrar en las páginas digitales de *La*

Hablen la palabra de los otros mexicanos, encuentren del corazón el oído de aquellos por los que luchamos. Invítenlos a caminar los pasos dignos de los que no tienen rostro. Llamen a todos a resistir que nadie reciba nada de los que mandan mandando. Hagan del no venderse una bandera común para los más. Pidan que no sólo llegue palabra de aliento para nuestro dolor. Pidan que lo compartan, pidan que con ustedes resistan, que rechacen todas las limosnas que del poderoso vienen. Que las gentes buenas todas de estas tierras organicen hoy la dignidad que resiste y no se vende, que mañana esa dignidad se organice para exigir que la palabra que anda en el corazón de los mayoritarios tenga verdad y saludo de los que gobiernan, que se imponga el buen camino de que el que mande, mande obedeciendo (EZLN, 1994a).

El intento de los zapatistas por compartir su palabra se evidencia también en la Sexta Declaración, y en el proceso de la Otra Campaña (EEZLN, 2005). Este proceso se inscribe como una estrategia de comunicación basada en el diálogo con las diferentes fuerzas sociales a nivel nacional. Este intercambio tiene un claro contenido político que ha sido abordado por los medios de comunicación de manera diversa: para algunos ha primado la interpretación de que La Otra *es un llamado al abstencionismo* [2]*. Mientras para otros medios, fundamentalmente alternativos, el énfasis ha estado en hacer un seguimiento consecuente de lo que la otra campaña ha representado en términos de diálogo y espacio de intercambio con el fin de realizar un diagnóstico participativo de los problemas sociales que afectan a la sociedad mexicana, especialmente a los sectores populares.*

En la propia declaración el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN *expresa:* Vamos a ir a escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano y, según lo que vamos escuchando y aprendiendo, vamos a ir construyendo, junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda o sea anticapitalista o sea antineoliberal, o sea por la justicia, la democracia y la libertad para el pueblo mexicano. Vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, una que otra vuelta tenga el espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única paga sea la satisfacción del deber cumplido, o sea como antes hacían los militantes de izquierda que no paraban ni con golpes, cárcel o muerte, mucho menos con billetes de dólar (EZLN, 2005).

Además del diálogo del EZLN con las bases zapatistas que se evidencia a través del discurso y de los comunicados emitidos por ellos, se puede apreciar sus conexiones con lo que ellos denominan sociedad civil. En esta relación, cuya historia nace en 1994, resalta la solidaridad de las diversas redes sociales con la lucha del movimiento. Los interlocutores del Ejército Zapatista de Liberación Nacional han quedado claramente expresados desde inicios del levantamiento insurreccional el 1º de enero de 1994. En la Primera Declaración de la Selva Lacandona el EZLN, junto al grito de ¡Basta!, presenta la posibilidad de luchar por la soberanía de una manera diferente. Diferente porque se trata de un movimiento insurgente popular con raíces indígenas que aspira al reconocimiento y respeto de las identidades y modos de producción de la vida propios de dichos grupos.

La Sociedad Civil asumió el deber de preservar a nuestra patria, ella manifestó su desacuerdo con la masacre y obligó a dialogar; todos comprendimos que los días del eterno partido en el poder, quien detenta para su beneficio el producto del trabajo de todos los mexicanos, no puede continuar más; que el presidencialismo que lo sustenta impide la libertad y no debe ser permitido, que la cultura del fraude es el método con el que se imponen e impiden la democracia, que la justicia sólo existe para los corruptos poderosos, que debemos hacer que quien mande lo haga obedeciendo, que no hay otro camino (EZLN, 1994a).

El apoyo recibido por el EZLN de lo que ellos han dado en denominar sociedad civil pacifica nacional e internacional, se ha expresado con claridad en sus comunicados. Los diálogos que se han producido desde el año 2005, en el marco de la otra campaña, forman parte de una tradición de relaciones que van desde la defensa pacífica de la integridad de los territorios zapatistas. En las condiciones de guerra que se viven en Chiapas desde 1994, han cumplido un papel insoslayable organizaciones de defensa de la tierra, del agua y de derechos indígenas, además de las comunidades eclesiales de base, en la denuncia a la violencia gubernamental y la defensa de los derechos humanos en el territorio. De igual modo se hace necesario destacar la presencia de organizaciones internacionales.

También pedimos a los organismos Internacionales y a la Cruz Roja Internacional que vigilen y regulen

---

Jornada (www.lajornada.unam.mx), en la *Revista Chiapas*, tanto en su versión digital (http://www.ezln.org/revistachiapas) como en la de papel. En el caso de la segunda página es preciso señalar que además de incluirse las ya citadas declaraciones del EZLN y discursos del Subcomandante Insurgente Marcos y otros comandantes, ha devenido un espacio de debate desde las ciencias sociales donde el tema del zapatismo es abordado desde perfiles antropológicos, culturales y políticos, pero sobre todo es de destacar posturas teóricas que evidencian el valor que reviste el zapatismo, como proceso, para las ciencias sociales en el continente.

[2] Como se expresa en la entrevista realizada por la periodista Carmen Aristegui para la cadena televisiva *CNN* al Subcomandante Insurgente Marcos, y que fuera trasmitida para toda Latinoamérica y el Caribe el 16 de mayo de 2006.

los combates que nuestras fuerzas libran protegiendo a la población civil, pues nosotros declaramos ahora y siempre que estamos sujetos a lo estipulado por las Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra, formando el EZLN como fuerza beligerante de nuestra lucha de liberación. Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y la Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes *insurgentes*, utilizamos los colores rojo y negro en nuestro uniforme, símbolos del pueblo trabajador en sus luchas de huelga, nuestra bandera lleva las letras "EZLN", *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, y con ella iremos a los combates siempre (EZLN, 1994a).

Las formas de comunicación que ha desarrollado el EZLN a lo largo de estos doce años —aunque queda claro que la experiencia es mayor en edad— resignifican los modos de apropiación de la comunicación de los sectores populares. Y lo ha sido en la medida en que como organización se ha insertado en las lógicas de las producciones culturales de los indígenas chiapanecos, las formas asamblearias de discusión, el consenso por sobre la mayoría, el diálogo. Pero a la vez, ha sido capaz de producir a partir de las interacciones, una cultura diferente en la medida en que ha propiciado la autocrítica de las formas de relaciones humanas. El reconocimiento de la necesidad de democratizar las relaciones concretas al interior de las comunidades, el replanteamiento del lugar que ocupan las mujeres en la organización, han sido puntos clave en la transformación y se evidencian como parte constitutiva del discurso zapatista en sus declaraciones, comunicados y comparecencias ante los medios de comunicación.

Dentro de los modos de construcción de la política del EZLN los medios de comunicación son un espacio más en el que dar sus luchas. Y lo son entre otras razones porque los medios, sobre todo los de los oligopolios, fundamentan su trabajo de desinformación en la criminalización del movimiento. Los medios alternativos, tanto los creados por el EZ como los de otras organizaciones e instituciones, tratan de romper el cerco de la desinformación. Sin embargo esto no es suficiente, por eso su labor discursiva, como praxis, debe potenciar la transformación no solamente de lo que se considera noticia, sino de los modos de producirlas y concebirlas.

2. Comunicación alternativa y popular: "Empuñamos palabras, sembramos voces, construimos identidades"

La experiencia zapatista en torno a la producción de una comunicación diferente de la que se trabaja tanto en los medios de comunicación tradicionales como en los espacios de comunicación local y comunitariamente, marca la posibilidad de construir un modo de comunicarnos otro. Esta producción no es exclusiva de la manera zapatista de ver el mundo, sino que se ha insertado en la lógica de otras organizaciones populares. Quizá podríamos hablar de una sensibilidad comunicativa que por supuesto tiene historia y tiene contenidos y fisonomías variadas.

En este segundo epígrafe hablo —sin cursivas— de las condiciones de existencia de una comunicación popular y alternativa, partiendo de las preguntas e inquietudes que despiertan el encontrarnos en un contexto de globalización tecnológica, bajo la égida de una tradición cultural dominadora, en la cual, se está produciendo una manera diferente de construir subjetividades. La comunicación está desempeñando en este proceso un rol importante.

2.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de comunicación alternativa y popular?

En las últimas décadas ser alternativo se ha convertido desde las lógicas del mercado cultural en una fórmula de *marketing* más que en un proyecto culturalmente diferente[3]. Por esa razón se hace necesario distinguir entre esa concepción de lo alternativo definido desde el mercado y lo alternativo de lo que se habla desde la producción cultural de las organizaciones y los movimientos sociales en la actualidad. La primera vía de concreción y diferenciación está dada por el acompañamiento del concepto popular al de alternativa. Cuando hablamos de alternativo popular, hacemos referencia a un modo de hacer culturalmente distinto en el que se producen identidades y subjetividades muy cercanas a la lucha social por la reivindicación de derechos sociales y por la transformación de la sociedad en la que se vive (Gallardo, 2006).

De manera que una comunicación que se autorreconozca alternativa y popular debe nacer de las experiencias, concepciones del mundo y prácticas de los sectores y las organizaciones populares. Debe representar el quehacer de los mismos y debe propiciar el intercambio con otras organizaciones, ya sea a nivel nacional o internacional, que estén enfrentando

[3] Entre los cambios culturales sucedidos en los últimos años en lo que al consumo de productos artísticos se refiere, sobresale el proceso de *marketización* al que han sido sometidas todas las formas de producción artística sin excepción. Este proceso ha llevado a la diversificación en el mercado de las propuestas artísticas atendiendo a los intereses de los más variados públicos, basados en una investigación de estos, aunque atendiendo siempre a lógicas de consumo cultural centrados en patrones industriales. Para este tipo de análisis de mercado lo alternativo ha sido reducido a la producción de música, cine u obras de arte con el único fin de ser vendidas a un público "especializado", sin embargo no deja de ser una estrategia de mercado para abarcar los más diversificados nichos.

luchas sociales similares. En tercer lugar pero no menos importante, deben propiciar que la sociedad en general conozca esas formas de transformación de la vida cotidiana en los que se insertan las prácticas concretas de dichos sectores u organizaciones.

El término comunicación, por su parte, nos lleva a pensar en prácticas concretas de producción de intercambio entre sujetos —al menos ese debe ser el principio del que debe partir toda comunicación popular—. Lo que significa horizontalidad en las relaciones humanas dentro de las que se ubica la comunicación. Este paradigma comunicativo ve en las relaciones sociales un espacio de constitución de identidades en las que las discriminaciones de género, étnica o generacional no tengan espacio, sino que potencien el reconocimiento y respeto de los diversos roles que cumplen los actores sociales en la producción de una subjetividad colectiva diferente a la que se produce desde la dominación.

Por tanto, una comunicación alternativa y popular debe concebirse como un proceso cultural que podría desempeñar un importante papel en la constitución de subjetividades de manera liberadora. Para este tipo de pensamiento y acción la comunicación es entonces una dimensión cultural, política, de transformación y de derecho para las mayorías populares encaminada a la producción de cambios sociales. El proceso de constitución de subjetividades que se ha dado en llamar comunicación alternativa y popular debe dirigirse a la autoproducción de sujetos populares. Esto quiere decir que dicho proceso debe posibilitar un tipo de relaciones sociales basado en la participación de todos sus miembros y en la producción colegiada de alternativas sociales que respondan a los intereses de la comunidad en que se produce este proceso.

La comunicación alternativa y popular es un proceso cultural y político en el que necesariamente se trata de un enfrentamiento entre una cultura que tradicionalmente ha intentado dominar y doblegar a clases sociales, mujeres, jóvenes, ancianos, niños, etnias y grupos raciales y que podemos reconocer en prácticas como el racismo, el machismo, el adultocentrismo, el patriarcalismo y la división social por clase. El contenido político se expresa con claridad en la concepción de que sea una comunicación que nos incluya a todos, a todos aquellos que hemos sido históricamente discriminados en las lógicas comunicacionales propias de las prácticas de dominación. La afirmación *una comunicación en la que quepamos todos*, al igual que la de *una sociedad en la que quepamos todos y todas*, significa en primera instancia un modo de producción cultural y político en el que los que hemos sido silenciados por las prácticas de dominación tengamos palabra, capacidad y responsabilidad social en la toma de decisiones.

En ese sentido resulta necesario destacar otra de las características diferenciales de cualquier proceso comunicativo que se entienda como alternativo y popular, y es que tiene que tener claros fines de producir transformaciones culturales en las relaciones humanas a nivel individual, grupal o social. Dicha transformación no debe concebirse como un proceso unilateral o autosuficiente —que concierne solo a la comunicación—, lo que llevaría a un reduccionismo tanto de lo que entendemos por comunicación como de nuestras propias relaciones sociales. Ha de insertarse en la constitución de subjetividades que se autorreconozcan como educación crítica de sujetos colectivos que sean capaces de comprender, evaluar y superar las condiciones culturales de la dominación. Esta educación ha de entenderse fuera de los límites de lo que tradicionalmente se entiende por educación formal, es decir más allá del espacio físico de la escuela como institución de enseñanza y aprendizaje para ubicarse como una pedagogía de la liberación en la cual la comunicación cumple un papel significativo.

2.2. La Educación Popular y la crítica a la comunicación masiva como puntos de partida de la comunicación alternativa y popular

Si la educación tradicional, entendida como proceso de instrucción y especialización que enmascara un tipo de relaciones basadas en la desigualdad y jerarquización de la relación educador-educando no da espacio a la constitución de sujetos, sino objetos de aprendizaje, no da espacio al diálogo, sino al discurso monológico *del que sabe* hacia *el que no sabe*, no propicia la democratización de las relaciones, sino que se basa en la construcción de relaciones verticales y jerarquizadas, entonces no es esa la educación que puede propiciar una comunicación democrática, horizontal y participativa entre sujetos.

Estas inconformidades y preocupaciones respecto de los procesos pedagógicos que aparecen en la obra de comunicadores populares como Mario Kaplún (2002), Juan Bordenave (2002), Carlos Núñez (2001), entre otros, se corresponden con una práctica crítica en torno a la educación que se va produciendo en América Latina y el Caribe y que cuenta con la Educación Popular como su exponente más revolucionario en términos teóricos y metodológicos. Los aportes del educador Paulo Freire serán cruciales para la elaboración de un horizonte comunicacional alternativo que se va a fraguar en el continente y concentrará experiencias como las de comunicadores populares en áreas urbanas en Chile, el programa de alfabetización de adultos en Brasil llevado a cabo por el propio

Freire, en la década de los sesenta, y años más tarde la experiencia del proceso de alfabetización en la Nicaragua sandinista (Núñez, 2006).

Resaltan, dentro de la obra de Paulo Freire, elementos que sirven para evaluar los procesos educativos que nos permiten generalizar acerca de las condiciones culturales en las que se producen nuestras relaciones sociales. Según la perspectiva de tal obra, los procesos educativos representan un modo de naturalizar la dominación en la medida en que se expresen a través de ella elementos de desigualdad, discriminación y negación del otro como sujeto. ¿Qué tipo de educación es dominadora? Pues toda educación que se base en la objetualización del que aprende, que lo considera como un reservorio de informaciones que solo pueden ser catalogadas, atendiendo a cánones impuestos por el educador. Esta educación será necesariamente bancaria (al decir del propio Freire), monológica, unidireccional, jerarquizada y por supuesto antidemocrática (Freire, 1976; Kaplún, 2003: 7).

¿Cuál sería, según la lógica del pensamiento freiriano, una educación no dominadora, léase liberadora? Toda aquella educación cuyos principios se funden en la conformación de sujetos críticos, es decir una educación que no anule al educando, sino que propicie el aprendizaje mutuo del que educa y el que es educado. En ese sentido el educador se convierte en facilitador de procesos de aprendizaje y el educando inicia este proceso sin abandonar sus formas específicas de conocimiento, sus vivencias y prácticas cotidianas. Toda educación liberadora ha de pasar por un apropiarse del mundo a partir de una praxis liberadora producida por los sujetos en su interacción con sus semejantes. Todo proceso de aprendizaje es un proceso de acción-reflexión-acción que se hace humano y colectivo por mediación de procesos dialógicos (en contraposición con las relaciones monológicas anteriormente expuestas).

Tanto sujetos como discursos deben producirse mediante un proceso de acción-reflexión-acción que supera las dicotomías entre teoría y práctica para presentarse como un proceso de producción de la vida humana con contenido critico en el que la experiencia de los seres humanos juega un papel central. Para que se produzca el diálogo tenemos que estar en presencia de una relación intersubjetiva en la que la palabra sea el modo de comunicación de quienes tienen derecho y acceso a pensar y ejecutar de manera colegiada sus puntos de vista, concepciones del mundo y modos de producción de identidades.

El diálogo como praxis comunicativa se contrapone al monólogo como forma de producción de comunicación y de vida en la que ya no hablamos de sujetos, sino de sujetos que objetualizan a otros con fines de dominación. Este modelo monológico se basa en la unidireccionalidad de la comunicación, en la verticalidad del lenguaje y de las prácticas de constitución de las relaciones sociales. Para este tipo de producción social la participación se convierte únicamente en un elemento de movilización social, en la mera confirmación de decisiones que han sido previamente pensadas y diseñadas por otros. La construcción del diálogo como expresión de la participación social de sujetos concretos se convierte en condición necesaria para la producción de una comunicación de tipo alternativo y popular.

El segundo punto que marca el surgimiento de la comunicación alternativa y popular es el de la crítica a los medios de comunicación masiva. La primera de ellas se relaciona con el cuestionamiento acerca de si los medios ofrecen información o si son espacios reales de comunicación. Siguiendo la línea de lo que para este paradigma comunicativo significa la comunicación, se hace necesario establecer una diferencia. La comunicación, como ya se ha dicho, solo existe si estamos en medio de un proceso de intercambio en el que todos seamos sujetos de comunicación. La información se asocia con la transmisión de datos, en la que un determinado grupo participa como recolector, distribuidor y discriminador de la información y el resto nada más puede operar como público, como el que recibe la información.

El modelo de la comunicación masiva es fácilmente diferenciable del modelo que ofrece la comunicación alternativa, basándose en la experiencia pedagógica de Paulo Freire. Se trata de un modelo unidireccional, jerarquizado, que parte del principio de especialización donde se discrimina al *que sabe* del que *no sabe*. Además, debemos rescatar el rol de desinformación que desempeñaron los medios de comunicación masiva en la época de las dictaduras en América Latina. La producción de comunicación alternativa y popular se constituyó, en las décadas de los sesenta y setenta, en una alternativa real al monopolio de la información de los grandes medios nacionales y al modelo de comunicación masiva estadounidense, que se constituía como paradigma de producción masiva en nuestro continente (Barbero, 1998).

Los proyectos de comunicación alternativa, de manera general, tuvieron en nuestro continente un marcado carácter de confrontación con el poder. Contaron con una riqueza de experiencias de comunicación, que las más de las veces se concentró "en los márgenes o en las brechas de la comunicación hegemónica" (Barbero, 1998). Esta postura frente a la comunicación hegemónica y la comunicación de masas como su modo de expresión directa potenció —siguiendo la lógica de Barbero— una visión dicotómica entre una "comunicación verdadera", ligada a lo micro, y una "comunicación falsa", la de los medios masivos.

En términos de prácticas concretas, las producciones de comunicación desarrolladas por la mayoría

de las izquierdas en América Latina y el Caribe, a pesar de las pertinentes críticas realizadas a la comunicación masiva,

> ...siguieron con una concepción muy instrumental de los medios, sin asumir su carácter de estratégicos, en tanto hoy por la escena mediática no solo pasa la política oficial, sino que pasan modos de reconocimiento ciudadano, posibilidades de profundización de la democracia, etcétera (Barbero, 1998).

La praxis comunicativa de educadores y comunicadores populares en los contextos comunitarios de nuestro continente, sufre a partir de la década de los setenta cambios y modificaciones con los procesos de democratización que se producen en los decenios de los ochenta y noventa. Esto significa que si en términos de comunicación los movimientos de izquierda se han concentrado más en los espacios comunitarios, no por ello deben negarse otros espacios de interacción con la sociedad o con la sociedad civil nacional e internacional.

Esta preocupación se inserta en un proceso mayor de monopolización y homogeneización de la información. En estos momentos es crucial para cualquier forma de producción alternativa superar los silenciamientos a que históricamente han sido sometidas sus producciones, tanto para socializarlas a escala mundial como para que ellas constituyan una puesta en común con otras organizaciones y posibilite la creación de alianzas nacionales y regionales. Podríamos destacar que esta conciencia del lugar que ocupa la comunicación, es un elemento que diferencia las practicas de las organizaciones tradicionales y los nuevos movimientos sociales en su actitud ante los medios de comunicación.

El cambio de actitud con respecto a las funciones culturales de la comunicación está dado, en gran medida, por la toma de conciencia con respecto a la necesidad de ser reconocidos como sujetos de comunicación no solo ante sus semejantes, ante los que como ellos forman parte de una determinada lucha por reivindicaciones sociales, sino ante el complejo entramado de relaciones sociales en las que se insertan. Estos nuevos movimientos tienen la conciencia de que ante la transnacionalización de la información y el papel que cumple la franca hegemonía cultural estadounidense es preciso comunicar a los diferentes modos de organización de lo social, que no se circunscribe únicamente a los movimientos sociales, acerca de otras formas de producción de subjetividad que se están llevando a cabo en esos grupos.

2.3. Transformaciones en los procesos de comunicación en las organizaciones: comunicación. Los fines de la *Web*

Las luchas sociales de los sectores populares no pueden darse en estos tiempos fuera de las luchas de los medios de comunicación; esta, si bien no es la única dimensión, es una de ellas pues se está jugando con la desinformación de nuestras sociedades como un modo de injerencia y de silenciar las prácticas transformadoras. Frente al monopolio de la información, las organizaciones reconocen la necesidad de comunicar y compartir sus puntos de vista y propuestas. Pero este proceso solamente es posible si se rediseñan las estrategias de comunicación de las mismas. Es preciso no solo contraponer a la información de los grandes medios, que por lo general silencian o criminalizan las prácticas de los movimientos sociales, una lucha que incluya la información, sino que también se centre en la lucha por la democratización de la comunicación y el respeto a los derechos de los pueblos a producir una comunicación que represente su cultura, sus raíces y sus luchas sociales.

En las organizaciones y los movimientos sociales latinoamericanos y caribeños se presenta la necesidad de definir estrategias y políticas de comunicación entendidas como un conjunto de principios, voluntades y decisiones que definen y orientan el rumbo de la comunicación de una organización (Osvaldo León, Sally Burch, Eduardo Tamayo, 2001). De hecho, un número creciente de organizaciones sociales ha asumido en los últimos años que un reto pendiente es el desarrollo de políticas y estrategias de comunicación, como condición para poder afirmar su visibilidad e incidir con mayor fuerza en el debate público, como asimismo para fortalecer internamente a la organización. Es en razón de esta doble preocupación que las actividades de comunicación son encaradas básicamente en dos niveles: las que se dirigen hacia las bases y las que se orientan hacia la opinión pública, nacional o internacional.

En términos prácticos, las políticas y estrategias de comunicación se concretan cuando las organizaciones y los movimientos sociales deciden crear medios de comunicación propios, que establezcan una franca diferencia con los modos hegemónicos de hacer comunicación. Esto les permite disminuir el bloqueo de comunicación al que son sometidos por los grandes consorcios mediáticos que frecuentemente recurren al ocultamiento, la tergiversación o criminalización de sus prácticas sociales, culturales y políticas.

Dentro de las políticas y estrategias concretas de comunicación propias de la praxis comunicativa de los movimientos populares a partir de los años noventa, está la de tomar en consideración la funcio-

nalidad de los diversos niveles de la comunicación, sumando a su tradicional producción de comunicación en el espacio comunitario mediante talleres, o los proyectos de creación de radiobases, altavoces o los tradicionales murales comunitarios. Las organizaciones populares han sumado a los intercambios vivenciales la producción de flujos de información que trascienden los límites de la comunidad para propiciar el intercambio de experiencias y de concepciones del mundo, mediante la creación de redes de comunicación a nivel regional y mundial.

Las redes de comunicación han significado una forma de romper el cerco impuesto por los monopolios informativos Un ejemplo es la creación de listas temáticas en las que confluyen actores de diversas organizaciones. De esta manera se ha venido consolidando un proceso de enriquecimiento mutuo, tanto en aspectos teóricos como prácticos. La participación en redes de intercambio es para muchas organizaciones lo que las motiva a compartir su información y experiencia con otras. Asimismo, cuando deciden establecer un área específica de comunicación, en el marco de la búsqueda de una mayor incidencia social, se registra una nueva valoración del conocimiento propio en tanto motivo e insumo para las actividades comunicacionales hacia la sociedad.

Pero, ¿cómo se hace posible y viable un funcionamiento en red? Para ello debe partirse de una producción real por parte de los movimientos de productos comunicativos concretos. Comunicados, notas de prensa, mensajes a la comunidad internacional. Internet parece ser el modo más eficaz de alcanzar este enlace con el mundo. Sin sacralizar las posibilidades democratizadoras de Internet, sí es necesario señalar que ha propiciado espacios para la constitución de nuevas formas de comunicación. Esto ha sido de gran importancia para los movimientos sociales, pues ha propiciado en primer lugar la posibilidad de crear una red de comunicadores francamente alternativa en función de enfrentar la avalancha de informaciones o de silencios que se ciernen sobre las prácticas de los mismos.

Una de las estrategias comunicativas más evidente es la de crear medios de comunicación propios, que implica comunicarse "con voz propia", tanto con sus organizaciones de base como con otros actores sociales. Esto significa priorizar, buscar y dedicar recursos para potenciar la autonomía y el funcionamiento de los medios propios, así como para la formación de los sujetos que tendrán a cargo la producción de las noticias. Un ejemplo de esta conjugación de los usos de las páginas *web* y los correos electrónicos como recurso de intercambio en red es el del portal electrónico *Minga Informativa* (www.movimiento.org), una red de comunicadores latinoamericanos y caribeños que se basa en la producción de información capaz de representar los diversos modos de producción social de los movimientos sociales. En esta línea, la Minga ha venido impulsando convergencias con otras redes sociales e instancias de comunicación en torno a la cobertura de la agenda de acciones de los movimientos; colaboración que espera extender hacia las redes de comunicación europeas.

La Minga Informativa se ha constituido como un portal en el que además de confluir las páginas *web* de diversos movimientos y organizaciones [4], se produce todo un sistema de producción de noticias que parte de las colaboraciones de periodistas y corresponsales alternativos. Esto ha enriquecido no solamente el panorama informativo, sino las discusiones acerca del rol, de los y las periodistas alternativos y la puesta en debate de temas como el derecho a la comunicación y la democratización de las relaciones comunicativas, como parte de las transformaciones culturales necesarias para otro mundo y otra comunicación posibles.

No obstante, la existencia de un portal regional no garantiza de por sí la democratización de las formas de comunicación alternativas. No podemos enajenar el problema del acceso real de los miembros de las organizaciones y la sociedad civil en general a las producciones mediáticas de Internet. Si bien se hace inevitable señalar que Internet como plataforma tecnológica ha permitido cierta autonomía comunicativa a grupos sociales históricamente preteridos de los espacios de comunicación noticiosa, es preciso analizar los alcances y las limitaciones que este tipo de comunicación tienen para la difusión, evaluación y crítica del accionar político de los movimientos y las organizaciones que producen este tipo de comunicación.

Acceder a las informaciones alternativas que se producen en portales como la Minga Informativa, o el portal brasileño Brasil de Fato, no es únicamente cuestión de citar las páginas con los buscadores de Internet, *Explorer* o *Mozilla Firefox*. Es un largo camino que comienza con la búsqueda de financiamiento por parte de las redes para hacer viable la existencia de los portales, la capacitación de periodistas populares, de técnicos, de ingenieros informáticos capaces de dar vida diariamente a páginas que necesitan de una actualización constante. Pero también necesitan de sujetos que puedan interactuar cotidianamente con los sitios *web*.

---

[4] La naturaleza de las organizaciones sociales que confluyen en el portal Minga Informativa es bastante variado. Podemos tener acceso a páginas *web* como las del MST, las de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), Enlace Indígena, Frente Continental de Organizaciones Comunales (FCOC), el Centro Memorial Martin Luther King, entre otros. De igual manera aparecen distintas redes temáticas y de discusión continentales como las relacionadas al Foro Social Mundial, a las redes de Comunicación y Ciudadanía, entre otras. (Para mayor información visitar el portal http/www.movimiento.org).

Sin embargo, frente a esta disyuntiva los movimientos sociales han trabajado, siguiendo los aportes de los movimientos tradicionales, con el trabajo de base, el diálogo y la profundización de las formas de comunicación popular que desde el decenio de los sesenta ha caracterizado esas transformaciones, al menos en las que se consideran paradigmáticas, como el caso de la experiencia brasileña.

Si el conocimiento a nivel internacional de las experiencias de comunicación comunitaria con intenciones educativas, participativas y críticas, propias de algunos de los movimientos sociales ha logrado ser visibilizada, aprehendida y evaluada por otros movimientos y actores sociales, ha sido en buena medida por el aporte de las nuevas formas de comunicación masiva como modo de difusión alternativa. Por ello vale hacer la salvedad de que Internet, las listas de correo que han permitido una comunicación constante, han facilitado el intercambio entre organizaciones pero para nada representan la completitud de las maneras de trabajo político o de incidencia social. En ese sentido, lo loable del posicionamiento de las organizaciones frente a este medio de comunicación se encuentra en la superación del tradicional prejuicio ante los medios, el apoderamiento, no solo de la tecnología, sino mediante la producción de nuevas formas de periodismo y de noticias. Pero sobre todo en la seguridad con que han sido capaces de resignificar modelos de comunicación y de gestión para ponerlos en función, no en la propaganda, sino en el diálogo.

Para las prácticas cotidianas no hay un divorcio entre los modos de producir comunicación. Por el contrario, ven la necesidad de que ambas, la mediática y la producida en los grupos, o de manera interpersonal, experimenten cambios. Esos cambios requieren de sujetos, no de vanguardias. Lo que quiere decir que la construcción de una comunicación diferente debe partir de las comunidades de base, de las organizaciones populares, de la construcción de un conocimiento compartido y experimentado por todos con la conflictividad que eso origina.

Los grandes medios y consorcios oligárquicos en el mundo tratan de silenciar las prácticas de construcción de subjetividad de las organizaciones y los movimientos populares. La alternativa de construir medios propios no es loable únicamente por el hecho de crear un espacio virtual para que se trasmitan sus informaciones. Este proceso de comunicación se convierte en un proceso de construcción de una subjetividad otra, en la medida en que se transformen las prácticas de producción de la información, en la medida en que pueda producirse una práctica éticamente alternativa, con periodistas alternativos y populares, con enfoques alternativos y populares y sobre todo, producir procesos de comunicación desde las comunidades.

Bibliografía

Ceceña, Ana Esther; López Monjardin, Adriana; Manzo, Carlos; Morguel, Julio (2000). "La sociedad civil y el EZLN", en *Revista Chiapas*. /www.ezln.org/revistachiapas/chiapas-indice.html, 01.10.2005, 22:19:48.

Del Carmen Montes, Luz Irene (2002). *La ley es para el servicio de los pueblos no los pueblos al servicio de la ley*. México, Kairos.

EZLN (1994). *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, http://www.ezln.org/documentos/1994/index.html, 25.02.2006.

EZLN (1994a). *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, http://www.ezln.org/documentos/1994/index.html, 25.02.2006.

EZLN (2005). *Primera sesión plenaria de la Otra Campaña*. Caracol de la Garrucha 16-18 de septiembre de 2005. http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx/archivos/relatorias_rebeldia/rel_primera-plenaria.rtf

ELZN (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm, 25.02.2006.

EZLN (2002). *¿De qué tenemos que pedir perdón?* México, Kairos.

Gallardo, Helio (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José, Editorial Arlequín.

González Casanova, Pablo (2002). "Democracia, liberación y socialismo: tres alternativas en una", en *Revista OSAL* (Buenos Aires, CLACSO) No. 8 (septiembre), págs. 175–179.

Kaplún, Mario (2002). *Una pedagogía de la comunicación (el comunicador popular)*. La Habana, Editorial Caminos.

Kroling Peruszzo, Cicilia M. (1998). *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. Petropolis, RJ, Editora Vozes.

Martín Barbero, Jesús (1998). *Comunicación y Sociedad Civil*, entrevista ofrecida a Hernán Dinamarca. Santiago de Chile, 1998, www.infoamerica.org/teoria/martin_barbero1.htm, 13.01.2006

Martínez, Yanet (2006). *El modelo cultural de la televisión cultural cubana y la producción de una cultura diferente*. Resultado de investigación. Centro de Investigación de la Cultura Juan Marinello, La Habana.

Núñez, Carlos (2000). "Para sentirse y ser parte", en *Selección de Lecturas de Comunicación Social para Trabajadores Sociales*. La Habana, Universidad de La Habana,.

Núñez, Carlos (2006). *Educar para transformar. Transformar para educar*. La Habana, Editorial Caminos.

Petras, James (2002). "La globalización: un análisis crítico", en *Globalización, imperialismo y clase social*. John Saxe–Fernández, James Petras, Henry Veltmeyer y Omar Núñez. México D. F., Grupo editorial Lumen Humanistas.

Revellato, José Luis (1999). *Antología Mínima*. La Habana, Cuadernos de Educación Popular, Editorial Caminos.

Rozental, Manuel (2006). *La Integración es de los pueblos y desde los Pueblos, o no es Integración*. http://www.lafogata.org/forosocialmundial, 23.02.2006.

Sader, Emir (2002). en Pablo González Casanova, "Democracia, liberación y socialismo: tres alternativas en una", en *Revista OSAL* (Buenos Aires, CLACSO) No. 8 (septiembre).

Subcomandante Marcos (2006). *Discurso de Apodaca*. Monterrey, 17 de noviembre. http://www.narconews.com/otroperiodismo/nuevoleon/es.html 20.11.2006. ■

GRITOS DE ÁFRICA

A propósito del II Foro Mundial de Teología y Liberación

Agenor Brighenti[1]

En la senda del Foro Social Mundial, que tuvo a principios de año su sétima edición, nació el Foro Mundial de Teología y Liberación que, por su parte, tuvo su segunda edición. A primera vista, el intervalo entre la creación de ambos foros podría aludir a una Iglesia a remolque de la historia, sin embargo, lo que se evidencia es la sintonía de la comunidad teológica internacional con los desafíos del momento.

Con el propósito de contribuir con una iniciativa de tal envergadura, haremos a continuación dos tipos de reflexión. En un primer momento presentaremos brevemente algunos elementos de una posible crónica del II Foro Mundial de Teología y Liberación, efectuado en Nairobi: el evento, la programación, algunos elementos de apreciación, perspectivas de futuro para el Foro, el soporte organizativo y momentos trascendentales del encuentro. En un segundo momento, dejando al Foro resonar en la mente y en el corazón, buscaremos explicitar el grito sofocado de un África, en gran medida, desconocida y olvidada. Grito a la racionalidad occidental, a los privilegiados de un planeta enfermo, a los pobres y excluidos de un mundo donde no caben todos, a la Iglesia, a los teólogos y a la teología.

[1] Doctor en teología por la Universidad de Lovaina, brasileño, profesor de teología en su país y en México, presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia de Obispos del Brasil y miembro del Comité Organizador del Foro Mundial de Teología y Liberación, representando a Amerindia.

1. Elementos para una crónica del Foro

En Nairobi, entre los días 16 y 19 de enero de 2007, tuvo lugar el II Foro Mundial de Teología y Liberación. El primero había sido realizado en Porto Alegre, en enero de 2005 [2]. El tema del segundo fue: "Espiritualidad para otro mundo posible". Se hicieron presentes trescientos participantes, provenientes de los cinco continentes, en su mayoría de África, principalmente de Nairobi, seguida de Europa, América, Asia y Oceanía, respectivamente. Más allá de la reflexión y de los contenidos, el simple encuentro y entrecruzamiento de búsquedas y realizaciones en esfera planetaria, ya justifica por sí solo la reunión. En tiempos de crisis de paradigmas y metarrelatos, la experiencia se erige como lugar privilegiado para repensar la razón y las razones de existir, del mundo y de la fe. Los trabajos se efectuaron en el *Carmelite Center*, en los alrededores de la contrastante capital de Kenia. Al igual que el primero, el segundo Foro Mundial de Teología y Liberación aconteció en la semana anterior al Foro Social Mundial, que llegó a su sétima edición, todas exitosas.

Como no podía ser de otra manera, el continente africano dio la tónica al Foro, no sólo por la amplia mayoría de participantes y conferencistas, sino, sobre todo, por su riqueza cultural y religiosa y los gigantes-

[2] Cuyos resultados están publicados en L. C. Susin (org.), *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2006, 485 págs.

cos desafíos socio-económicos, planteados con crudeza por su interpelante realidad. Vale decir, junto a la vitalidad y el coraje de su gente, la miseria de un África olvidada y una herida abierta y expuesta de forma agresiva, aunque suavizada por la esperanza y la alegría, la amabilidad y serenidad de su gente. En el caso de los kenianos si, por un lado, el incipiente transporte público y el costoso transporte privado los obliga a caminar una decena de kilómetros diariamente, por otro lado, el andar solitario y silencioso les permite el procesamiento de una envidiable estética interior, estampada en el espíritu de determinación y en sus cuerpos esbeltos, de razgos precisos, esculturales. Otro mundo, antes necesario y también posible, depende mucho de la contribución de África, portadora de las mayores reservas de resistencia y esperanza del planeta. Asimismo, otra Iglesia posible pasa por su religiosidad unida a la vida, en el profundo respeto a sus tradiciones ancestrales.

1.1. La programación

El Foro constó de conferencias, paneles, seminarios, comunicaciones, así como de inserciones directas en prácticas eclesiales liberadoras, en las periferias de Nairobi.

En cuanto a las conferencias y los paneles, el objetivo era hacer un diagnóstico de la realidad socioeconómica global y de la realidad socio-religiosa africana, con la finalidad de identificar las consecuencias para las religiones, las iglesias y las teologías y, desde ahí, preguntarse en qué espiritualidad deben estar apoyadas las prácticas religiosas. Fueron actores de estas reflexiones, entre otros: François Houtart (Bélgica); Tinyiko Maluleke, John Mary Walligo, Philomena Mwaura, L. Magesa y Tereza Okure (África); Rohan Silva (Ásia); Jon Sobrino y Eunice Santa de Valéz (América Latina); y J. J. Tamayo (Europa).

Con respecto a las comunicaciones de búsquedas, investigaciones y experiencias, ellas, en número de quince, abordaron temas en torno al feminismo, el fundamentalismo, el diálogo interreligioso y el compromiso social en el contexto de la globalización.

Los seminarios fueron veinticuatro, añadiendo a los temas abordados por las comunicaciones, realidades como la ecología, las culturas, la espiritualidad, el SIDA, la teología, el imperialismo, la teología india y la democracia.

Un momento fuerte del Foro fueron las visitas a prácticas insertas de cristianos en barriadas pobres, orfanatos e iniciativas de promoción humana y desarrollo integral. Una de las barriadas pobres, la de Kibera, con setecientos mil habitantes, la mayor de África, movió las entrañas de los visitantes, ya por lo extremo de la miseria y de las condiciones de vida, ya por la creatividad de su gente y el heroísmo de las iniciativas pastorales en curso.

Otro momento fuerte fue la presencia y conferencia del arzobispo Desmond Tutu, cerrando con llave de oro los trabajos del Foro. Fue una hora, extremadamente corta, abrillantada por la elocuencia de su testimonio de profeta frente al *aparteid* y llena de humor, mística bíblica, profundidad teológica y devoto amor a los pobres y excluidos.

1.2. Elementos de apreciación

1.2.1. La metodología y la dinámica de trabajo

Con ocasión de la realización del primer Foro Mundial de Teología y Liberación en Porto Alegre, en el año 2005, la gran crítica fue su carácter académico, asumiendo el perfil más de un simposio de profesionales, que realmente de un foro con matiz popular.

Acatando la sugerencia de los participantes de aproximar la metodología del Foro de Teología a la del Foro Social, el Foro de Nairobi hizo profundos cambios, tanto en la dinámica de los trabajos como en la convocación de los participantes. En lugar de un grupo más restringido de académicos, la mayoría de los presentes en el segundo Foro estuvo ahora compuesta por personas ligadas a prácticas populares. Por su parte, los paneles, las comunicaciones, los seminarios y las inserciones en realidades concretas del lugar dieron un carácter dinámico, de actualidad e interacción entre los presentes, con discusiones, en ciertos momentos, acaloradas. Las mismas conferencias tomaron distancia del discurso sistemático para intentar reflexionar teológicamente sobre cuestiones emergentes.

El alcance fue limitado. Y es que "prácticas alternativas requieren igualmente un pensamiento alternativo" (Boaventura dos Santos), lo que aún está por ser construido. No podía ser de otro modo, con la nueva metodología se paga un precio y se corren riesgos. En el Foro de Nairobi, para los participantes provenientes de medios académicos, hubo mucha liberación y poca teología y, para los provenientes de un trabajo de base, mucha religión y poca liberación.

El desafío para el tercer foro será promover la interacción entre prácticas populares y reflexión teológica, entre agentes de pastoral y teólogos profesionales, los cuales, dicho sea de paso, estuvieron bastante ausentes en este segundo foro. Aun cuando no actúen directamente en las mesas de trabajo, es preciso garantizar la presencia de al menos cinco teólogos profesionales de cada continente, porque es en este nivel de la reflexión que los retos de la realidad son elevados al concepto, son propiamente teolo-

gizados. Para que los foros hagan proceso, necesitan también del trabajo profesional de sistematización.

1.2.2. Los contenidos

El Foro de Nairobi se proponía centrarse en la "espiritualidad para otro mundo posible", no obstante, en gran medida ella quedó en la penumbra, oscurecida —y con ella la teología— por las grandes cuestiones socio-económicas, culturales y ambientales, tal como aparecen en el Foro Social. Al menos no hubo el riesgo de una teología huérfana de sociedad, por más que ciertas posiciones de algunos de los presentes tendiesen a dejarla huérfana de Iglesia y hasta de religión.

En los futuros foros de teología hay dos extremos a evitar: de un lado, el riesgo de que el Foro de Teología se convierta en una caja de resonancia del Foro Social Mundial, lo que sería competir y duplicar esfuerzos; y, de otro lado, el riesgo de una teología híbrida, situada entre una filosofía o sociología de la religión y una mística holista. En el nuevo discurso la teología precisa no descuidar su pertinencia propia, dificultad experimentada especialmente cuando ella se propone articularse desde el pluralismo cultural y religioso actual.

Con razón, Jon Sobrino ha insistido en que en el esfuerzo de tejer redes y establecer puentes entre diferencias, en vez de buscar "mínimos comunes" no se puede perder de vista los "máximos verdaderos" de cada uno, en el amor a su propio pueblo oprimido. El "mínimo común" será siempre muy poco y muy débil para revertir este mundo. El "mucho" reside en que cada religión profundice lo propio, en lo mejor que tenga, y no en pensar más en que va a transformar este mundo. El "máximo" de cada uno, juntos, puede infinitamente más que los "mínimos comunes". La gran sintonía necesaria para la transfiguración de este mundo no está en torno a determinados conceptos, sino en una acción común capaz de revertir la situación de un *homo demens* en un planeta enfermo.

1.3. Dos momentos trascendentales del Foro

No podríamos terminar este relato sobre el segundo Foro Mundial de Teología y Liberación, efectuado en Nairobi, sin tejer un breve comentario sobre dos momentos trascendentales de la actividad: la visita a Kibera y Gorogocho y la presencia y alocución del arzobispo surafricano Desmond Tutu, cerrando los trabajos del Foro.

1.3.1. La visita a Kibera y Gorogocho

El Foro de Teología y Liberación de Nairobi se abrió con un análisis de la realidad socio-económica global a cargo de François Houtart. Él llamó la atención hacia la lógica nefasta del sistema liberal-capitalista globalizado, basado en el "consenso de Washington": libertad de mercado en un mundo desigual, con ventaja para el más fuerte, en una especie de darwinismo social. Las consecuencias más dramáticas son: el desempleo, el desmantelamiento del sindicalismo, el Estado como un costo y no como un servicio, el saber (universidades) en función del lucro (multinacionales), el desastre ecológico, la militarización del planeta por el control de los recursos naturales y, en el plano cultural, el individualismo como un valor supremo, entre otras.

El resultado es un escándalo: un 20% de la población mundial concentra el 82,7% de la renta, mientras el restante 80% únicamente recibe el 17,3% de la renta. A pesar de eso, muchos piensan —incluida la Enseñanza Social de la Iglesia— que el sistema liberal-capitalista puede ser humanizado, reformado, cuando la única salida es deslegitimarlo. Una esperanza es la creciente resistencia en el mundo entero, tal como se manifiesta en el Foro Social Mundial. La salida es crear una voluntad política y pasar de la conciencia a la acción, a través de un nuevo sujeto histórico de las proporciones de una sociedad civil mundial.

No obstante el dramatismo del cuadro, es muy diferente oír eso en una sala equipada con todos los recursos audiovisuales modernos, sentados en confortables butacas entre personas pertenecientes al 20% de los privilegiados, que ver con los propios ojos la realidad desnuda y cruda del 80% de los excluidos.

Pues bien, el Foro de Nairobi expuso a sus participantes al choque de esta realidad, propiciando una tarde entera de convivencia con contingentes humanos, escoria de la humanidad. Nairobi cuenta con un millón y medio de habitantes, el 50% de los cuales se reparten apenas el 5% del territorio en las barriadas miserables de Kibera y Gorogocho. Se dice que en Kibera, la mayor barriada miserable de África, viven setecientas mil personas en el interminable amontonamiento de chozas de barro cubiertas de zinc, cortado por callejuelas que, además de pasaje, sirven de basurero, lugar de comercio, de paseo, de escurridero de la cloaca a cielo abierto, de la conversación gratuita y alegre, de audición de música, etc. No hay agua entubada ni luz eléctrica. Olores de toda índole —desde heces a frituras— atacan el olfato del visitante. Impacta la ausencia total del Estado. No hay un solo servicio público, así sea de transporte a una escuela, un puesto policial o de salud. Huérfanos de la sociedad, les queda la creatividad en la informalidad, manifiesta en la infinidad de puestos de venta de alimentos, de pelu-

queros que velan por la autoestima o de carpinteros y cerrajeros que construyen un banco, una cama o una silla, etc. Al contrario del mercado de la economía liberal-capitalista globalizada, la oferta y la demanda acontecen aquí entre iguales, con división de la renta en la fuente.

Sin embargo, después del choque viene la grata sorpresa. Kibera no es solamente eso. África no es nada más un continente que muestra miseria y sufrimiento. Es increíble, pero al entrar en Kibera la gente puede dejar el miedo en casa. Una tarde entera caminando por callejuelas repletas de gente y ningún acto de violencia o agresión, visto o sufrido; ningún pordiosero, al contrario, niños ofreciendo hospitalidad, mujeres sonrientes vendiendo sus productos, jóvenes flirteando animados, viejos sentados, venerados, resueltos a no contar más sus parcos años.

En Kibera conviven veinticuatro pueblos con sus idiomas y culturas propias, algunos de ellos refugiados de países vecinos. Y continúan llegando, de Sudán o de Somalia, porque allí hay lugar y acogida para todos. Todo es desconcertante, sin lógica, un caos no caótico, creativo. La gente entra en Kibera con sentimiento de pena y sale con sentimiento de admiración, pues esa gente nos remueve las entrañas de misericordia. ¿Cómo saber de dónde les viene la alegría de vivir, la capacidad de acogida, la vitalidad y la fuerza para luchar, el coraje y la esperanza contra toda esperanza? Son los pobres también interpelando la fe, al teólogo, a la teología. Constituyéndose en principio hermenéutico de la revelación y lugar teológico para hablar de Dios (Jon Sobrino). Son los excluidos erigiéndose como instancia ética, clamando por responsabilidad. No sólo la de los otros, sino igualmente la de cada uno.

La gente ve y va aunque, impotente, desconcertada, silenciosa, avergonzada por ser Iglesia, a veces, sin entrañas y profetismo, otras veces, con el corazón inquieto y lleno de compasión. Existe, con todo, un hilo de esperanza. Los habitantes de Kibera son huérfanos de sociedad, pero no de Iglesia. Huérfanos, pero no solos, porque les sobra solidaridad y repartición, tal como testimonia la presencia cristiana y de otros credos. No se hace mucho y hasta resultan insignificantes las múltiples iniciativas, que van desde la asistencia a la promoción humana. Aun así, se hace lo esencial, primero dejándose evangelizar por los pobres; después siendo presencia gratuita, tal como la presencia de Dios en nuestra vida. En un mundo mercantilizado es edificante ver personas con la osadía de testimoniar que las cosas más importantes en la vida son aquellas que no sirven para nada, que son imposibles de comprar. Lo esencial resistirá siempre al mercado. Y es fundamental que ello esté siempre presente en los foros de teología, así sea de forma chocante como en Kibera. Los teólogos no pueden hacer de la academia un lugar teológico. Si los pobres y su mundo no se constituyen en el *locus theologicus* por excelencia, la teología habrá dejado de cumplir su primera misión: dejar a Dios ser Dios, que sigue revelándose en los pobres.

1.3.2. La alocución de Desmond Tutu

África no es únicamente miseria y sufrimiento. Es sobre todo reserva cultural, espiritual, de valores profundos. En su gente no hay lugar para el pesimismo. Ella es fuente de vitalidad y esperanza. Es mosaico de pueblos, culturas y religiones. De verdaderos héroes anónimos y reconocidos, referencia ética, como Nelson Mandela. Ella es también Desmond Tutu, a quien los organizadores del Foro tuvieron la feliz idea de invitar para cerrar los trabajos de la semana.

El arzobispo, teniendo una Biblia en la mano como único bagaje, llegó y fue introducido por Sergio Torres, chileno, quien hizo un paralelo entre Augusto Pinochet —exterminador de esperanza— y el profeta que se levantó con su pueblo contra el *apartheid* —heraldo de la esperanza en un mundo de hermanos de todos los colores—. Al igual que Nelson Mandela, cuyas décadas de prisión en lugar de endurecerle el corazón forjaron un activista humilde y pacífico, Desmond Tutu, como el sándalo, sólo exhala perfume de los golpes sufridos. Sin guardar siquiera una gota de odio hacia los blancos, él es un negro sonriente, de un corazón de todos los colores, habitado por la virtud del humor, expresión de la felicidad de Dios.

Durante más de una hora, el obispo negro capturó al auditorio entre carcajadas y lágrimas, reflexión y oración. Tenaz como un roble, confiesa que a pesar de la larga y tortuosa lucha con su pueblo contra el *apatheid*, desde el primer momento jamás dudó de que vencerían, pues estaban ciertos de la presencia de Dios en medio de ellos. Y Dios no falló, ya que la pasión de Jesús, prolongada en la pasión de negros ignorados por hermanos blancos, se hizo resurrección en un nuevo orden jurídico. Resurrección, sin embargo, que se procesa en dolores de parto, en lo cotidiano de un largo caminar, haciendo aterrizar, poco a poco, el ideal del Reino de Dios en la realidad de una nación que ensaya vivencias de un mundo de hermanos.

Sin dejarse tentar por los efímeros laureles de la victoria, el obispo negro, de manera realista, se pregunta si África del Sur, hoy, está mejor que aquella de antes del fin del *apartheid*. Ayer, había blancos que excluían; hoy, en un mundo globalizado, continúa un sistema que segrega y victimiza, que excluye y levanta muros que separan hermanos del mismo color. La lucha es larga y compleja, porque si ayer implicó un enorme esfuerzo para hacer explotar el *apartheid* que estaba fuera, hoy no es menos fácil superar el *apartheid*

de un sistema inicuo y de actitudes personales que cargamos dentro de nosotros. De ahí la urgencia y la necesidad de "hacer la revolución como un perdonamiento" (González Faus). No son solamente los otros, los opresores, quienes necesitan de conversión. También las prácticas liberadoras son tocadas por la condición humana y están marcadas por la incoherencia, los personalismos y protagonismos. Se requiere humildad para dejar que el mismo ardor que nos mueve a liberar a los otros, nos lleve a acoger la gracia que nos libera a nosotros mismos. Y entonces, liberados, podremos ayudar a los otros a liberarse.

2. Haciendo resonar al Foro en la mente y el corazón

Un evento de la importancia del Foro Mundial de Teología y Liberación da en qué pensar. Una vez presentados los elementos centrales de una posible crónica de lo ocurrido en Nairobi, no está demás dejarlo resonar en la mente y el corazón. Apoyados en la imaginación creativa, atrevámonos a explicitar y dejar resonar el grito sofocado de esa África desconocida y olvidada. Grito, como dijimos antes, a la racionalidad occidental, a los privilegiados de un planeta enfermo, a los pobres y excluidos de un mundo donde no caben todos, a la Iglesia, a los teólogos y a la teología.

2.1. El grito a la racionalidad moderna, técnica e instrumental

Usualmente vemos a África como símbolo de atraso, del tradicionalismo cultural, al margen de valores y realidades de la modernidad como democracia, tolerancia, ciencia, Estado, partidos políticos, nuevas tecnologías, cibernética, robótica, dominio de la naturaleza, medicina, ingeniería genética, cuestiones de género, consumismo. Y, de hecho, a pesar de siglos de colonialismo occidental, África no se rindió al ambiguo proyecto civilizador moderno, con excepción de sus oligarquías herodianas que responden a los intereses del gran capital internacional. Resistió y en la actual crisis de la modernidad, de manera desconcertante, tenemos que admitirlo, no obstante sus gigantescos problemas y retos, en gran medida ella venció. No hacen mucho ruido, en suelo africano, la crisis de las utopías, de los metarrelatos, de los paradigmas, de los valores, de sentido, de las ciencias, de la teología, de las religiones institucionales, etc.

Al contrario de la civilización moderna occidental, sumergida en una crisis sin precedentes, África, y con ella Asia, gozan del privilegio de estar ancladas en culturas y experiencias religiosas inmunes a los límites de la razón técnico-instrumental. La reserva cultural y religiosa del continente africano impresiona y llena de esperanza. Su mosaico de pueblos, los más antiguos del planeta, resisten a la implantación del Estado moderno, totalmente artificial, en sus culturas, que divide unos pueblos y une otros por completo diferentes. Muchos de los conflictos locales tienen esta naturaleza. El sistema milenario de toma de decisiones, fundado en una especie de comunitarismo y veneración a la sabiduría de los más viejos, se halla más allá de la crisis de la democracia representativa, que desde su nacimiento no dejó de representar a la burguesía. En África, ella sólo contribuyó a que algunos, legal aunque injustamente, se perpetuasen en el poder y chupasen de modo egoísta las riquezas de todos.

La racionalidad científica, en su trayectoria moderna, siempre más próxima del poder que de la verdad, tropieza en África con una milenaria sabiduría popular, también dotada de un *logos* crítico, mucho más apta para responder a las cuestiones ligadas a la vida. La propia razón, limitada en el seno de la modernidad al *logos* griego, frío y calculador, en suelo africano abarca otras razones, como la afectiva, la experiencial, la intuitiva, en fin, bosqueja rasgos de una razón comunicativa. Es como si estuviese en la tercera ilustración sin pasar por la primera y la segunda.

El otro, visto como amenaza o mero imperativo ético en una sociedad utilitarista, en suelo africano, más allá del estereotipo prejuiciado del tribalismo, es instancia de fiesta y esperanza. La hospitalidad es el más sagrado de los valores. El sistema económico neoliberal, fundado sobre la ley de la acumulación, choca con la cultura del compartir y de la solidaridad, aparentemente inconsecuentes y empobrecedores. El capitalismo en África no funciona. No es propio de sus culturas acumular, ahorrar, explotar, el consumismo, agredir la naturaleza, una economía financiera, la ley de mercado.

La religión, aprisionada en el seno de la modernidad a metarrelatos que no dejan a Dios ser Dios, continúa en África religando lo divino y lo humano por medio de una fe vinculada a la vida, al cuerpo y a la naturaleza, que de forma prejuiciada y ofensiva se califica de "animismo". Los teólogos africanos presentes en el Foro repudiaron esta calificación generalizante e irrespetuosa de verdaderas religiones tradicionales, tan ricas y complejas como toda religión en cuanto alma de una cultura.

En resumen, en el campo de la racionalidad, África, aunque premoderna en muchos aspectos, se encuentra en situación más ventajosa que la civilización occidental. La crisis de la modernidad —una

razón estrecha y limitada, utilitarista y secularizante, olvidada de cuestiones centrales de la vida humana como la del sentido y los significantes— está evidenciando que África, desde su pobreza sociológica, tiene mucha riqueza cultural que ofrecer al mundo entero. Posee gran riqueza religiosa, anclada en milenarias y sólidas tradiciones, al contrario de la nueva experiencia religiosa occidental, ecléctica y difusa, esotérica y revestida de un neopaganismo sin valores humanos. Hay muchos valores de la modernidad, ampliamente universalizables, y conquistas que integran el patrimonio cultural de la humanidad. África quiere asimilar esos valores, no prescindir de ellos, pero ya depurados de las exacerbaciones infringidas por la modernidad occidental.

En América Latina y el Caribe, al igual que en África y Asia, el mundo indígena y el afroamericano, si, por un lado, tuvieron la desventura de estar excluidos de los beneficios de la modernidad, por otro, tienen la ventura de estar en una situación privilegiada, fuera del epicentro de la crisis de la modernidad. Frente a la ardua tarea de repensar la razón, entre nosotros, estas instancias se erigen como lugares obligatorios a revisitar, como fuentes que guardan la autocomprensión de un ser humano no fragmentado y mercantilizable.

2.2. El grito a los privilegiados de un planeta enfermo

Es en África donde la constatación del fotógrafo brasileño Sebastião Salgado se hace más evidente. En su peregrinación por los cinco continentes, preparando su exposición *Exodus*, él constató asombrado que el planeta ostenta islas de prosperidad rodeadas de pobreza por todos lados. Ya casi en todas partes hay un 20% de privilegiados, en cierta medida viviendo a expensas del 80% de excluidos, dentro o fuera de su país. De igual modo, cómo no acordarse del sociólogo brasileño Josué de Castro, quien ya en la primera mitad del siglo pasado, en su libro clásico *Geografía del hambre*, señalaba que la mitad de la humanidad dormía con hambre y la otra mitad dormía con miedo de aquellos que pasaban hambre. Hoy, la situación se ha agravado: dos tercios de la humanidad duermen con hambre y un tercio duerme con miedo de los dos tercios que pasan hambre. Es una bomba de tiempo, que a la larga podría explotar en violencia o migraciones masivas. De ahí que el sistema vea con alivio masacres como la de Ruanda, el avance vertiginoso de la contaminación por los virus HIV, lo mismo que los cuerpos escuálidos de niños y mujeres de Somalia o Sudán, agonizando de hambre, pues disminuyen el número de pobres y, en consecuencia, los riesgos de explosión violenta.

Al contrario de lo que ocurre en el seno del sistema darwiniano de la globalización neoliberal, donde la riqueza produce pobreza, en África, felizmente, la pobreza oculta inmensas riquezas. Para comenzar, la inmensa riqueza de la austeridad, de saber vivir con lo necesario y hasta con necesidad. Sabemos que el planeta no soporta por mucho tiempo más el nivel de consumo del 20% de los privilegiados de la humanidad. Mucho menos una economía de rapiña, que agota en pocos años los recursos naturales de generaciones y generaciones. En poco más de un siglo, este modelo implantado por colonizadores europeos modernos en suelo africano hizo que ayer unos pocos blancos y hoy unos pocos africanos, accediesen al 20% de los privilegiados hiperconsumistas, rompiendo el equilibrio de la rica cadena de una biodiversidad gestada durante milenios. Numerosas especies desaparecerán, rompiendo la cadena de la vida. Millones de personas están amenazadas en su sobrevivencia por el hambre endémica. Pueblos enteros se sienten obligados a migrar en busca de un refugio, así sea en las inhumanas barriadas pobres de las grandes ciudades. El agua escasea. La desertificación del suelo avanza de modo alarmante.

Muchas pérdidas están definitivamente perdidas. Algunas, revertidas. Y otras requieren urgentemente ser evitadas. El riesgo no es sólo que los africanos invadan nuestros países, democratizando las conquistas de la modernidad que benefician apenas a unos pocos. Después de todo, éste es al menos el lado bueno de la migración. Quizá así, obligados, los privilegiados repartirán lo que es de todos. El hecho es que el planeta es la casa común, de todos. Y si el planeta agoniza, no habrá entonces privilegios para privilegiados, todos sucumbirán. Los cambios climáticos han dado ya la señal de alarma a los que no querían convencerse de que el hambre de millones, generada por lo superfluo de unos pocos, demuestra la demencia de un modelo cultural y económico insustentable. No se trata simplemente de ajustar o humanizar el sistema; de adoptar un "desarrollo sustentable", porque eso de nuevo significaría mantener el actual concepto de desarrollo, basado en el progreso ilimitado. Más que repensar el concepto de desarrollo, implica dejarlo de lado, integrando en la cultura y la economía conceptos como austeridad y cuidado de la naturaleza, en lo que África tiene mucho que enseñar e inspirar al cristianismo.

Tal vez ahí resida la mayor relevancia de la fe cristiana en los días actuales. Como decían los Santos Padres, en particular el obispo capadocio Basilio, lo superfluo es un robo. Hoy podríamos añadir que lo superfluo es asimismo la principal amenaza a la viabilidad de la vida humana y sus ecosistemas. Infelizmente, el cristianismo perdió su sensibilidad ecológica. No obstante, ella puede ser rescatada revisitando el

mensaje revelado, estimulados por el Espíritu que sopla más allá de la Iglesia, por medio de ecologistas y humanistas, sin hablar del testimonio de la santidad transconfesional de un Francisco de Asís. Más que a rezar juntos, el rebelde de Asís nos convoca a ser hermanos de la luna, del fuego, del agua o de la tierra y, no simplemente con ellos, sino a través de ellos, alabar al Dios Creador y cuidar de su obra.

2.3. El grito a los pobres en un mundo donde no caben todos

Parece paradójico, sin embargo África es un continente de esperanza pues los pobres allá, pese a todo, continúan esperando contra toda esperanza. Entre los africanos no hay lugar para el pesimismo o el derrotismo. Como dice Desmond Tutu, ellos en ningún momento piensan que serán derrotados, ya que tienen la certeza de que Dios está con ellos porque transitan sus caminos. Es en esta certeza que hallan motivo para la fiesta, para engendrar vida, y que un determinado modelo socioeconómico, ajeno a su cultura, está matando. En la fiesta encuentran energías para la alegría de vivir con lo necesario o incluso en la necesidad extrema. Por eso, son decedidos, tenaces. Parafraseando a Euclides da Cunha, "el negro es un bravo".

La alegría y la fiesta se hallan en la familia, el trabajo, la escuela, la Iglesia, las calles, las barriadas pobres. Una alegría que contagia e invita a asociarse a su esperanza. Sobre todo la de los pobres, quienes saben que es en la fuerza de los débiles donde reside su fortaleza, el ideal de un mundo donde quepan todos. Otro mundo, antes que posible, necesario. Ellos saben que un mundo solidario no será una concesión, sino una conquista de los olvidados. Serán los pobres quienes harán experimentar a los ricos el milagro de compartir lo que fue dado para todos. Como decía Dom Hélder Câmara: "Dios no creó el latifundio, sino la reforma agraria, pues dio tierra para todos". Es en esta perspectiva que los evangelios también apuntan hacia la salvación de Jesucristo que pasa por los pobres. Y, quien sabe si África nos ayudará a salvarnos.

Ese grito de África a los pobres del mundo entero es de convocación a soñar juntos para hacerlo llegar hasta Dios. El sufrimiento del inocente, como el de Job, cuestiona a Dios y espera de él una respuesta, aun cuando no sea de solidaridad con su dolor. Pero, especialmente, el inocente que sufre tiene el derecho de dirigir su grito a los culpables, a los privilegiados. No es un grito de amenaza, sino de justicia y pedido a hacer volar los muros de la exclusión, de los privilegios, de la alteridad negada, de los silos que almacenan lo superfluo de algunos, que es lo necesario de la mayoría. Los pobres también evangelizan, pues son invitación a compartir, a la solidaridad, a la compasión en cuanto solidaridad con su sufrimiento. En el contexto actual, dejarse evangelizar por los pobres es camino de salvación personal, social y del planeta. Dejarse evangelizar por África es tender puentes entre continentes, destruir muros de egoísmos, reconciliarse con el cuidado de la naturaleza, como verdaderos guardianes que somos, encargados por el propio Creador. En este particular, las tecnologías de comunicación pueden ayudar mucho a tejer redes de esperanza entre excluidos de un mundo donde no caben todos y contribuir a la edificación del Reino, símbolo de los designios de Dios para toda la humanidad.

2.4. El grito a una Iglesia etnocéntrica y monocultural

El África negra, no obstante su diversidad étnica y cultural, posee una Iglesia blanca, eurocéntrica, etnocéntrica y monocultural. Con todo, una Iglesia autóctona, con rostro propio, hace parte de su *sensus fidelium* local, aunque los innumerables esfuerzos emprendidos en todas las esferas, incluidos los ámbitos del episcopado y de la comunidad teológica, no hayan desembocado en avances concretos. Fue la Iglesia en África la que tematizó explícitamente la exigencia de la inculturación del evangelio, de la fe y de la propia Iglesia en la obra evangelizadora. En décadas pasadas hubo incluso toda una movilización de las iglesias locales con vistas a un "concilio africano", en su propio suelo, para tratar con mayor autonomía y profundidad las cuestiones específicas y particulares del continente. Sólo se les concedió una "asamblea especial del sínodo de los obispos para África", en Roma, frustrando la legítima iniciativa, expectativa y derecho. Aun así el sueño no acabó, pero de nuevo se anuncia una "segunda asamblea", con el mismo perfil y fuera de su territorio.

La Iglesia en África está suficientemente madura para una inculturación del cristianismo en todas las esferas eclesiales. Comenzando por lo que parece más urgente para los católicos africanos: la inculturación de la liturgia y los sacramentos. Hay un rico simbolismo en sus culturas, hay expresiones corporales y musicales, así como un lenguaje propio, tan aptos o más que los de la cultura europea o de otros continentes para expresar y celebrar los misterios de la fe. Les duele en el alma no poder rezar con el cuerpo, que no les permitan introducir en los ritos sus coreografías festivas, no poder hacer llegar hasta el altar los símbolos de su cotidianidad.

Existe igualmente el deseo de inculturar la Iglesia, en cuanto institución, configurando sus estructuras según el modo de sus culturas, por lo demás,

mucho más de comunión y participación que el modo eurocéntrico. La institución eclesial se les aparece como una estructura autoritaria, vertical, clerical. Se sueña inclusive con inculturar la arquitectura de sus templos, normalmente construidos conforme los patrones estéticos de la cultura del misionero extranjero. Aspiran asimismo a inculturar los ministerios, abriendo espacio a los seglares y a las mujeres, configurando hasta los ministerios ordenados de acuerdo con sus matrices culturales. De manera particular el ministerio del obispo y del presbítero, en su forma de vivir, vestir, transportarse, de ejercer el poder y de hablar.

No se puede olvidar que el mensajero también es mensaje; que las estructuras son mensaje; que la arquitectura es mensaje; en fin, son realidades que afectan a la Iglesia en su carácter de signo sacramental.

Y queda, casi entero, el reto de la elaboración de una teología contextualizada en la realidad africana, en lenguaje, pertinencia y método propios. La teología que se reflexiona en suelo africano en los medios oficiales, en gran medida, es una teología reflejo de otros continentes. Como sus cuadros son formados en Europa, se repite lo que se aprendió allí. Hay esfuerzos por transitar caminos propios, sin embargo son todavía iniciativas de individualidades. Tampoco se quiere ser colonizado de nuevo y adoptar sin más la teología latinoamericana y caribeña, aun cuando responda más que otras a sus desafíos.

África quiere espacio y apoyo para tematizar teológicamente cuestiones vitales como el encuentro del mensaje revelado y del cristianismo con las culturas y religiones africanas. En este particular, espacios como el Foro Mundial de Teología son fundamentales porque le posibilita hacer oír su propia palabra, como aconteció en Nairobi, y ensayar y someter al debate iniciativas más atrevidas con la libertad que el Espíritu les proporciona. A una Iglesia pluricultural corresponde un pluralismo teológico, que lejos de amenazar la unidad de la fe y de la Iglesia, explicita la diversidad que da realismo y dinamismo a la unidad.

2.5. El grito a la teología y a los teólogos, cada día más huérfanos de Iglesia y de sociedad

En Nairobi, las visitas al submundo de las barriadas pobres y de la más extrema pobreza resultaron una invitación incisiva a los teólogos a no perder de vista que la teología es un "acto segundo", precedido por la práctica de la fe. El imperativo de una teología hermenéutica contextualizada, que se articule desde la diversidad de las experiencias eclesiales y de las prácticas sociales, en un mundo cada vez más diferenciado y plural, plantea la cuestión del verdadero lugar de la teología. Una teología como práctica-teórica reflejo de la práctica de los cristianos y de las personas en general, no puede perder de vista su verdadero lugar, que es el "mundo real", como afirma Jon Sobrino. Se trata de lo real de lo cotidiano, donde las comunidades eclesiales están insertas en una sociedad de exclusión estructural y en un contexto cada vez más pluricultural y plurirreligioso. Inclusive en el ministerio de la docencia, el teólogo no puede perder de vista que el verdadero *locus theologicus* de la teología no es la academia, cuanto las prácticas de fe de las comunidades eclesiales en el corazón de la historia y en la perspectiva de los pobres. Si la academia no estuviese sintonizada y articulada con esas prácticas, la enseñanza puede convertir la teología en una reflexión irrelevante para el mundo de hoy, sustrayendo todo el potencial transformador del mensaje evangélico, la esperanza de los pobres.

En Nairobi, directa o indirectamente, África expresó su preocupación por el distanciamiento gradual de los teólogos y estudiantes de teología de aquellas experiencias eclesiales que permitieron a la teología latinoamericana y caribeña, por ejemplo, ser lo que ella es —un "acto segundo", una reflexión de un "acto primero"— para las prácticas de los cristianos y de las personas en general. Si las prácticas de las comunidades eclesiales, en el corazón de un mundo cada vez más excluyente y pluralista, no desembocasen en la academia, la teología corre el serio riesgo de volver a ser cada vez menos eclesial y más eclesiástica, más repetidora del magisterio que su instancia crítica, más apologética y menos dialógica, en una relación inter y transdisciplinaria. Los años más sombríos de la Iglesia coinciden con aquellos en que la teología fue sometida a una mera instancia de repetición del magisterio. De poco sirve una academia, en la Iglesia, que se limite a llevar a los alumnos a repetir memorísticamente una teología de manuales, cimentada en una ciencia amordazada por el miedo de la libre investigación y, sobre todo, divorciada de la causa de los pobres. No existe auténtica teología si un teólogo se vuelve huérfano de Iglesia y de sociedad.

A modo de conclusión

Teologizar en África significa casi elevar el dolor al concepto de la fe, tan grande es la dramaticidad de la situación de la amplia mayoría de la población. En África, pensar duele, desconcierta, confunde, crea perplejidad. No hay lugar para docetismos, pues en su pueblo se encuentra la prolongación, en la historia, de la pasión de Jesús de Nazaret. No hay modo de escapar de la solidaridad, también en el sufrimiento, al contrario de los que hoy pregonan una opción por

los pobres sin dolor, sin sacrificios, sin martirio. La constelación de mártires latinoamericanos da testimonio de una fe que asume las contradicciones de una situación de injusticia y exclusión, y que tiene responsables. Por eso, les fue segada la vida.

Pero, teologizar en África no es únicamente dolor y sufrimiento. Es sobre todo percatarse de que el Espíritu Santo pasó por el continente, antes de los misioneros, y sembró "semillas del Verbo" que fructifican en abundantes frutos del Reino de Dios como son la esperanza, la alegría, el compartir y el cuidado de la vida y de la naturaleza. Es celebrar la eternidad ya presente en las fiestas litúrgicas o profanas, y que insisten en hacer presente hasta en los momentos cuando todo conspira contra la esperanza. Si la primera tarea de la teología es dejar a Dios ser Dios, un imperativo para la Iglesia hoy, es dejar a África ser África. Y, para los cristianos y no cristianos, adoptar a los negros como hermanos de caminata en la construcción de otro mundo necesario y posible, donde quepan todos. Lo mismo diríamos de los indígenas, los asiáticos, los palestinos, los afroamericanos, los migrantes... El futuro es ahora, en la precariedad del presente. ■

Traducción: Guillermo Meléndez

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18
- OTROS PAÍSES: $ 24
- COSTA RICA: ¢ 5.000

- NÚMEROS ATRASADOS:
- AMÉRICA LATINA: $ 3 cada uno
- OTROS PAÍSES: $ 4 cada uno
- COSTA RICA: ¢ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI

www.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

COMISIÓN EDITORIAL DEI

RIBLA

RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA Nº 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA Nº 56: Re-imaginando las masculinidades

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

FOR USE IN LIBRARY ONLY

FOR USE IN LIBRARY ONLY